LA TEORÍA POLÍTICA HOY

Germán Pérez Fernández del Castillo
Pablo Armando González Ulloa Aguirre
Jorge Federico Márquez Muñoz

Universidad Nacional Autónoma de México

LA TEORÍA POLÍTICA HOY

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

JOSÉ NARRO ROBLES • *Rector*

EDUARDO BÁRZANA GARCÍA • *Secretario General*

ENRIQUE DEL VAL BLANCO • *Secretario Administrativo*

LUIS R. AúL GONZÁLEZ PÉREZ • *Abogado General*

DAVID TuRNER BARRAGÁN • *Director General de Publicaciones y Fomento Editorial*

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FERNANDO CASTAÑEDA SABIDO • *Director*

ROBERTO PEÑA GUERRERO • *Secretario General*

JOSÉ LUIS CASTAÑÓN ZURITA • *Secretario Administrativo*

CONSUELO DÁVILA PÉREZ • *Coordinadora de Extensión Universitaria*

FLOR SUGEY LóPEZ GAMBOA • *Jefa del Departamento de Publicaciones*

Responsable del proyecto PAPIME PE301407, "Creación de Materiales para el Estudio y la Enseñanza de la Filosofía Política Contemporánea", Germán Pérez Fernández del CastiUo.

ACCESO ABIERTO

60 AÑOS FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

BSITESA
Editores e Impresores Profesionales
EDIMPRO, S.A. de C.V.

LA TEORÍA POLÏTICA HOY

GERMÁN PÉREZ FERNÁNDEZ DEL CASTILLO
PABLO ARMANDO GONZÁLEZ ULLOA AGUIRRE
JORGE FEDERICO MÁRQUEZ MuÑoz

Coordinadores

Universidad Nacional Autónoma de México
2011

Esta investigación arbitrada por especialistas en la materia a "doble ciego", se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

Este libro fue financiado con recursos de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante el Proyecto "Creación de Materiales para el Estudio y La Enseñanza de la Filosofía Política Contemporánea", coordinado por Germán Pérez Fernández del Castillo, como parte del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación para el Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME), PE-301407.

La teoría política hoy

Primera edición: 18 de noviembre 2011

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

D. R. © EDITORES E IMPRESORES PROFESIONALES, EDIMPRO, S. A. de C. V.
Tiziano 144, Col. Alfonso XIII, Delegación Álvaro Obregón, C. P. 01460,
México, D.F.

ISBN: 978-607-02-2799-8 UNAM
ISBN: 978-607-7744-32-0 Sitesa

Impreso y hecho en México / *Made and printed in Mexico*

CONTENIDO

Introducción 9

EL PENSAMIENTO CLÁSICO CONTEMPORÁNEO

E.M. Cioran: la historia y la política como herejías . 21
Fernando Aya/a Blanco

Reflejos del liberalismo en Hannah Arendt 43
julio Bracho Carpizo

La idea de justicia en el pensaminto liberal de John Rawls 53
Rustan Viva/di Posadas Velázquez

Los AUTORES POS

Jean Baudrillard y Niklas Luhmann: la política en alta definición y una sociedad desdiferenciada..... 87
Pedro Jiménez Vivas

El replanteamiento marxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe 113
Chrisitan Díaz Sosa

TEORÍAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Ulrich Beck. Riesgo, incertidumbre y pensamiento crítico en la modernidad..... 131
Rodrigo Peña González

Richard Sennett: el respeto, el carácter y lo público
desde el escenario de una sociedad compleja 147
Germán Pérez Fernández del Castillo

El pensador de la incertidumbre: Zygmunt Bauman 167
Pablo Armando González Ulloa Aguirre

Multiculturalismo liberal: una lectura sobre el derecho
de minorías 187
Salvador Mora Velázquez

CRÍTICA RADICAL

Introducción a la obra de Morris Berman 203
jorge Márquez Muñoz

El anarquismo en la perspectiva de Iván Illich 235
Rosa María Olvera Gómez

EL DEBATE DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL

Michael Ignatieff: entre los derechos humanos
y las intervenciones 263
Bruno Cruz Petit

INTRODUCCIÓN

Este libró tiene como propósito exponer el pensamiento de destacados filósofos y teóricos, sus aportaciones alestudio de la política contemporánea de cara a fenómenos como la globalización y la posmodernidad, que ponen de manifiesto una vorágine de acontecimientos que requieren de un análisis innovador y de ser pensados desde una perspectiva fundada en la reflexión y en la crítica de la realidad social y las problemáticas que plantean los fenómenos mencionados.

A partir de lo anterior, la presente compilación de ensayos permite • realizar una reflexión y exposkión de autores que, por su postura crítica, son capaces de proporcionarnos las lierramientas necesarias para comprender la realidad social y política actual, así como sus correspondientes problemáticas. Por tanto, la argumentación que aquí presentamo introduce herramientas teórico-conceptuales que nos ayudan a desarrollar un análisis fenomenológico de aquello que la ciencia política, en ciertos aspectos, no había contemplado.

Los trabajos aquí desarrollados ofrecen la posibilidad de observar que cierta tradición en las ciencias sociales no fue capaz de analizar ciertos fenómenos a consecuencia de las propias limitaciones de su tiempo; así, algunas observaciones fueron reprimidas o simplemente ignoradas por pensarse en un campo de conocimiento ajeno, pero que al final del cuentas terminaba afectando las estructuras reflexivas de nuestra disciplina. Y es justamente esta mírada sesgada el motivo por el cual ciertos pensadores se han dado a la tarea de teorizar con el fin de abrir nuevas posibilidades

reflexivas, para de esta manera comprender una sociedad sacudida en su propia complejidad.

Los ensayos que presenta el grupo de colegas que aquí nos acompañan constituyen la difícil empresa de exponer aquello que se encuentra en la teoría de nuestros autores combinado con sus propias ideas, que son un conjunto de críticas y propuestas en relación a algunos tópicos afines con el devenir de la democracia moderna, la misma que nos introduce hacia una sociedad en el contexto de la globalización y que se expresa como un proceso económico cuyas consecuencias, en muchos casos, propician malestares que impactan en todos los escenarios de la vida social, afectando la participación política que resulta vital para la consolidación de aquellas instituciones que hacen viable el sisterμa democrático. Todo lo anterior está contenido en una -resignifiación del quehacer estatal, en el cual la ciudadanía y la sociedad civil están tratando de asumir nuevos papeles ante este vacío simbólico dejado por la centralidad que antes ofrecía el Estado. Se trata entonces de una temporalidad donde lo político debe ser redimensionado 1ebido a la complejidad del mundo social.

Comprender los conflictos actuales que vive nuestro entorno social, es entender cómo estos males han derivado en la preocupación de los ciudadanos, así como en un descontento general q11e. ha deteriorado de forma importante el consenso en torno a la viabilidad de la democracia y el valor de la participación política. De esta manera, los síntomas de la posmodernidad se hacen presentes manifestando un nuevo momento sociohistórico afectando así los quehaceres de la vida política. El discurso posmoderno (o cómo sea que se le nombre desde la perspectiva de cada autor) ha introducido temas como la muerte del sujeto, el ocaso de la sociedad y el fin de la historia, argumentos que indudablemente impactan en el ejercicio político.

En este sentido, se destaca la urgente necesidad por construir un pensamiento político contemporáneo que sea capaz de entender los constantes movimientos que una sociedad como la nuestra manifiesta. El contexto social, además de complejo, luce por momentos catastrófico, ante lo cual tiene lugar la necesidad de comprender diversas disyuntivas a las que se enfrenta la consolidación de la democracia en la actualidad, valga mencionar que **ls** cuestiones que plantea el entorno político precisan de que

las respuestas sean buscadas en un ambiente en donde nuestros saberes estén continuamente relacionados, para que de esta manera, sea posible construir un nuevo marco explicativo en relación a todos estos fenómenos de nuestra vida diaria.

Siendo así, en este tejido de saberes se dan cita trabajos que permiten comprender la situación actual desde diversas perspectivas, porque ya no es posible entender al pensamiento político como una disciplina fragmentada en la que sólo entran postulados relacionados con la política, la misma complejidad promueve formas más inter e incluso transdisciplinarias de pensamiento, en el que las fronteras entre el pensamiento sólo permiten dar fotografías de la realidad parciales, no así la diversas perspectivas como las que se vierten en los textos de este libro.

El objetivo principal de este trabajo es analizar la realidad a partir de un marco explicativo que nos ofrece teorías constituidas de una formalidad en donde su estructura se aprecia con brillante solidez. Estos pensadores se caracterizan por proveer de una perspectiva de análisis particularmente crítica e innovadora respecto a sus propias realidades, la brillantez de estos autores consiste en ofrecernos teorías capaces de explicar las dificultades de la realidad, sus análisis nos permiten estudiar y comprender fenómenos sociales contemporáneos, tales como el problema de la falta de interés de los ciudadanos por la política, el declive del aspecto público de la vida,'y un sinfín de elementos que van desde lo social hasta lo económico, reflejando la complejidad del estudio de la realidad. A pesar de esta complejidad, también inspiran la búsqueda de un ideal que contribuya a una mejor existencia.

El trabajo de Fernando Ayala, "Émile Cioran. La historia y la política como herejías", a pesar de lo controversia!que puedan resultar sus posturas en extremo nihilistas, permite pensar la negatividad como posibilidad de un camino donde la reafirmación del ser humano pueda volver a concebirse. Para lograr lo anterior, brinda los elementos más distintivos para entender la obra de Cioran como una posibilidad de la nueva ciencia política, para la reconstrucción del pensamiento de un autor que es seminal en el siglo XX, pero que su obra no es muy estudiada desde el campo de las disciplinas sociales.

Julio Bracho, en el texto titulado "Reflejos del liberalismo en Hannah Arendt", provee pistas que permiten reconocer en la obra de la autora su

perspectiva respecto a la tradición liberal. Así, Bracho señala cómo es que Arendt retoma los fundamentos en los que basa su concepción política, señalando que es en el liberalismo donde encuentra parte del resguardo de la libertad, resultado de la repulsa con respecto a la intervención del Estado en el ámbito privado económico.

Después de que plantea que la defensa de la individualidad es la causa esencial del liberalismo, Bracho vislumbra en Arendt una gesta por la libertad política como el ámbito de reconocimiento de las condiciones esenciales para el despliegue del hombre, al mismo tiempo que defiende la propiedad privada como parte de la intimidad misma, más allá de la intromisión social o del Estado. El liberalismo se manifiesta como preponderante crítica al totalitarismo, en contraste con una defesa del individuo frente a la omnipotencia de la organización del poder.

El debate que introduce un texto como el de Ruslan Posadas en relación a la *teoría de la justicia* de John Rawls, se centra en la problemática que se origina cuando los individuos adoptan ciertas reglas de conducta, las cuales, no pueden ser reproducidas sobre la totalidad del sistema social, ocasionando así, conflictos entre los propios individuos. De esta manera, se destaca cómo la propuesta que hace Rawls de la justicia nos ayuda a concebir un sistema social basado en la cooperación y asimismo permite el bienestar de todas aquellas personas que lo integran.

Así, Posadas hace énfasis en los elementos principales que conforman la teoría de la justicia de Rawls; se trata de características de vital importancia como aquellas críticas que este importante pensador realiza a las corrientes clave que han influenciado nuestra idea de la justicia en el mund<? moderno, es decir, el *intuicionismo* y el *utilitarismo.* El texto finaliza con el análisis de la idea rawlsiana de la justicia hoy día, para de esta forma proponer al lector un escenario donde éste pueda reflexionar por cuenta propia las manifestaciones de la justiciá desde nuestro presente.

La reflexión que propone Pedro Jiménez en el artículo 'Jean Baudrilalrd y Niklas Luhmann: la política en alta definición y una sociedad desdiferenciada", es la posibilidad de ubicarnos en un sistema social que desconoce sus diferencias, debido a las actuales características de la estructura política; por eso mismo, las funciones que se realizan dentro de dicho sistema se atrofian, llegando con esto a la imposibilidad de llevarse a cabo.

De esta forma, el ensayo ubica la problemática de la pérdida de diferencias a través de las reflexiones de dos importantes pensadores: Jean Baudrillard y Niklas Luhmann, al mismo tiempo que se contrasta el significado de una sociedad que se asume como moderna o posmoderna.

Jiménez divide la estructura de su texto a partir de dos momentos; el primero de ellos se refiere al concepto de *política en alta definición,* mismo que se coloca como el eje fundamental que articula la explicación en torno a la relación que existe tanto en la política como en los medios de masas, la cual -según el autor- es el punto de partida para entender esta pérdida de diferencias que opera actualmente en nuestro sistema social. Por último, para la segunda parte del texto, Jiménez introduce el concepto de *trampolítica* acuñado por Baudtillard en el contexto de un orden visual emergente que arroja un tipo de sociedad desdiferenciada, misma que ya había sido destacada por Luhmann.

En el texto de Christian Díaz, que lleva por título "El replanteamiento marxista de Ernesto Laclau y Chanta! Mouffe", más allá de que los autores analizados en el trabajo, realicen una mera descripción de algunos postulados del marxismo, nos encontramos ante una interpretación novedosa que pone en tela de juicio los conceptos tradicionales de la teoría política. Y es precisamente en *Hegemonía y estrategia socialista* en donde intentan dar respuesta y reformular los conceptos fundamentales de la toría política en el momento en que parece que asistimos al desmoronamiento de las grandes teorías que antes les daban sustento.

El concepto marxista de hegemonía les sirve para ubicar el centro de la institución política, en donde las identidades políticas saltan a primer plano desvinculándose de la base económica que en el marxismo determinaba la superestructura. De tal manera, si lo político es primario y ofrece realidad ontológica y constituye lo social, ningún actor social, por lo tanto, puede reclamar para síposiciones especialmente privilegiadas en la sociedad. Así, el concepto marxista de "clase" pierde el privilegio de reclamar derechos especiales en la sociedad. Esto es la base de la democracia radical, cuestión que Laclau se encargó de desarrollar en posteriores obras.

En lo que respecta a ciertas corrientes de pensamiento que cada vez son más complicadas de clasificar, pero ayudan a entender el mundo, el estudio de Rodrigo Peña González, "Ulrich Beck. Riesgo, incertidumbre

y pensamiento crítico en la modernidad", se vuelve bastante sugerente una vez que comprendemos el tipo de análisis social al que nos pretende llevar. Este importante pensador ofrece el difícil camino de pensar a través de un nuevo marco conceptual en donde las categorías *zombies* obstaculizan el diagnóstico de nuestras circunstancias actuales. De esta forma, el autor propone un cierto número de razones por las cuales analizar a Beck; por consecuencia, consolida un trabajo que ayuda a comprender las circunstancias actuales del discurso político ante una realidad que todavía está por explicarse.

En el texto que lleva por título "Richard Sennett: el respeto, el carácter y lo público desde el escenario de una sociedad compleja", Germán Pérez analiza, por un lado, el declive del espacio público a partir de la falta de interés por la política, lo que provoca un desequilibrio entre lo privado y lo público en la vida personal. Este desequilibrio consiste en la erosión del carácter de lo público en la medida que tiene lugar la sobrevaloración de la vida privada a través de un largo proceso histórico que va del *ancien regime* y la formación de una nueva cultura capitalista. En la misma línea, también analiza la importancia del respeto en la interacción social que, no obstante, se trata de un producto escaso y desigualmente distribuido que se basa en el conocimiento y reconocimiento del otro.

Pablo Armando González Ulloa Aguirre, en el ensayo titulado "El pensador de la incertidumbre: ·Zygmunt Bauman", realiza un recorrido por los postulados de este prolífico autor partiendo del concepto lemán del *unsicherheit*, para.de ahí hacer un análisis de la forma en la que trata explicar el mundo posmoderno (en un primer momento) y después a partir de su postulado sobre la modernidad líquida.

Los problemas que se plantean se generan a partir de la forma en la que esta modernidad líquida ha producido un efecto de exclusión social como nunca se había visto, y en la lógica capitalista se forman consumidores fallidos, los cuales se agrupan fuera del ámbito global para convertirse en los excluidos sin retorno. Sin embargo, todo este pesimismo obtiene ciertas salidas a_partir de un nuevo desarrollo del espacio público como una forma de repensar la política.

El ensayo "Multiculturalismo liberal: una lectura sobre el derecho de minorías", de Salvador Mora Velázquez, recupera algunos de los puntos

de reflexión más sobresalientes de Will -Kymlicka, acerca de la consolidación de un multiculturalismo liberal, ante la existencia de grupos minoritarios con características particulares, sean culturales, regionales, etcétera, y la propugnación por la democracia. El autor recupera la crítica que realiza Kymlicka respecto al federalismo, pues señala que éste no garantiza la inclusión de los grupos étnicos e incluso limita la capacidad de auto organización de grupos minoritarios.

Por lo anterior, Mora Velázquez plantea la necesidad de abogar por políticas concretas o sectoriales para la atención a las minorías, pues un marco jurídico que sólo garantice la igualdad entre los ciudadanos podría no ser suficiente, sino que es preciso hablar de una política de identidad que permita dimensionar múltiples rostros del sujeto. Para Kymlicka, el multiculturalismo es el contexto en que deviene el mundo .contemporáneo, por lo que se debe fomentar el reconocimiento de mundos que no tienen por qué contraponerse si se aprecia a la ciudadanía como un super-, valor que se adiciona a la propia identidad y no que destruye o se opone a la particularidad; esto es, que el Estado se constituya como un mosaico basado en la pluralidad cultural.

Para Jorge Márquez, en su trabajo "Introducción a la obra de Morris Berman", las tesis de Berman son originales y controvertidas. Generalmente comienza sus libros con la afirmación: "algo anda mal con nuestra visión del mundo". Pero no es un fatalista, pues en seguida afirma que hay otras "opciones" además de los escenarios que critica. Su punto de partida es lo que algunos psicólogos han llamado la falla básica. La sensación de pérdida y carencia que exige una explicación y las culturas han ofrecido diferentes respuestas. Berman distingue tres tipos de respuestas: el modo de conciencia paradójica (CP), el complejo de autoridad sagrada (CAS) y el embotamiento (E). Las dos últimas van acompañadas de la experiencia ascendente u oceánica que suele concebirse como herejía. El embotamiento desencanta el mundo, iguala al cielo y la tierra, al presente, al pasado y al futuro.

En el texto "El anarquismo. en la perspectiva de Iván Illich", Rosa María Olvera realiza un breve recuento biográfico de Ivan Illich, en el que destaca su vida como sacerdote y académico, además de su actividad como vicerrector de la Universidad Pontificia de Puerto Rico. A lo largo de su

ensayo, Olvera presenta a Illich como un personaje crítico de la realidad a la cual cuestionaba severa y constantemente, siendo el blanco principal de sus observaciones las instituciones, responsables por incapacitar a las personas para vivir de forma autónoma.

Así, Olvera cita varias de estas posturas, siendo la crítica a las instituciones quizá la más importante, pues a partir de Illich, la autora devela cómo al otorgárseles confianza absoluta, al mismo tiempo se fomenta un descrédito por la solidaridad comunitaria la cual comienza a apreciarse como un elemento folklórico. Sin embargo, también realiza una crítica muy pertinente al tiempo actual, que se dirige a la tecnología y a la desmedida confianza que se tiene en ella sin reparar en los costos de su empleo, los cuales se reflejan tanto en los modos de convivencia como en el medio ambiente.

Bruno Cruz analiza a uno de los autores más controvertidos de los últimos años, debido a sus posturas ante las intervenciones y la guerra; nos referimos a Michael Ignatieff. El recorrido que Cruz hace por su pensamiento da cuenta de la evolución en la obra de dicho autor y la forma en la que los derechos humanos, la solidaridad y el conflicto han sido conceptos a partir de los cuales se ha desarrollado el pensamiento actual. Los nacionalismos también han sido una categoría central sin la cual no entendemos las guerras.

El mundo se encuentra ante tal conexión global que las soberanías parecieran tener menos importancia; sin embargo, a pesar de que lo que se puede sentir en un lado del orbe tiene repercusiones a nivel planetario, el mundo todavía no está preparado para las intervenciones como una forma de resolver los conflictos, por lo que hay que proponer una ética global basada en el compromiso por parte de los Estados. No obstante, el autor después del 11de septiembre de 2001, tiende a adoptar una postura más pragmática en cuanto a las intervenciones.

Finalmente, habría que señalar que este trabajo constituye el esfuerzo de diferentes investigadores provenientes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Todos ellos han manifestado la inquietud por plantear una visión distinta en las ciencias sociales, sus ejercicios reflexivos así lo proponen. Todo esto ha sido posible gracias a la culminación del proyecto de investigación relativo al Programa de Apoyo a Proyectos para

la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME),,cuyo objetivo es el de constituirse como un material orientado hacia el fortalecimiento de la enseñanza de la Filosofía y Teoría Política Contemporánea.

México D.F.
Germán Pérez, Pablo González Ulloa y Jorge Márquez.

EL PENSAMIENTO CLÁSICO
CONTEMPORÁ NEO

E. M. CIORAN: LA HISTORIA Y LA POLÍTICA COMO HEREJÍAS

Fernando Ayala Blanco

El pesimista debe inventarse cada día
nuevas razones para existir:
es una víctima del "sentido" de la vida.

E. M. CIORAN, Silogismos de la amargura

I. APUNTES BIOGRÁFICOS[1]

Emil Michel Cioran, "hombre sin biografía" -como él mismo solía definirse- y maestro consumado en el uso del aforismo, nace el 8 de abril de 1911 en Rasinari, Rumania. Su padre, Emilian, era *pope* (sacerdote de la Iglesia Ortodoxa). Vivió momentos felices en la infancia, pero marcados ya por la melancolía. Decía que era *unzufrieden* (depresivo, descontento), siendo un mal que siempre había padecido su atormentada familia.

En 1921 abandona Rasinari para seguir los cursos del Instituto Gheorghe Lazar, en Sibiu, como pensionado. Esta separación representó un primer trauma, que lo hizo sufrir una crisis de desesperación. Sin embargo, como alumno ya del bachillerato (1925), encontró refugio en la lectura. Leía a Mihíl Eminescu, el gran poeta rumano, y también a Diderot, Balzac, Tagore, Lichtemberg, Dostoyevski, Flaubert, Schopenhauer y Nietzsche. "Alo largo de los años, para huir de mis responsabilidades -dice- leía, leía incontables horas cada día. No he sacado de ello ningún beneficio evidente, salvo el de conseguir darme la ilusión de una actividad. (...) En mi primera juventud, no me seducían más que las bibliotecas y los burdeles."[2]

[1] Para los datos biográficos consultar E. M. Ciaran, *Conversaciones*, Barcelona, Tusquets Editores, 1996.

[2] E. M. Ciaran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1992, p. 24.

En 1928, Cioran se matricula en la Facultad de Literatura y Filosofía de la Universidad de Bucarest. Siente admiración por Mircea Eliade. Se autodefine como "un adolescente terrible", y dice sufrir interminables crisis de insomnio, que lo devastan. En los años de Facultad (1928-1932) realiza lecturas y estudios sistemáticos de filósofos principalmente· germanos: Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Worringer, Wolfflin, Weininger, Kant, Fichte, Hegel y Husserl; también lee a Kierkegard, Bergson y Chestov. Recibe la influencia determinante de Nae Ionesco, profesor de Lógica y Metafísica de la Universidad de Bucarest; quien en sus cursos pone de relieve el peligro de la occidentalización de Rumania y la ('amenaza bolchevique", afirmando la necesidad de retornar a los valores estrictamente rumanos.

A partir de 1932, Cioran colabora y participa activamente en una serie de revistas: *La Flor del Fuego, El Tiempo, Hoy* y, en especial, *El Pensamiento,* la imporante revista literaria rumana de los años treinta. En sus artículos de esos años domina una crítica a la "Razón" en nombre de la "Vida", vislumbrando la posibilidád de una corp.pleta regeneración del mundo (particularmente de Rumania). Esta forma de pen_samiento de la joven generación rumana se vinculó, en el terreno político, con el surgimiento de la Guardia de Hierro encabezada por Corneliu Codreanu, movimiento profascista, de tinte nacionalista, pero de raíz mística, que criticaba el reblandecimiento democrático y señalaba la necesidad de un poder fuerte. No es casual que Cioran escriba, refiriéndose a "las supersticiones de la democracia":

> _ Hubo una época, es cierto, en que yo también las detestaba ... no podía aceptar otras verdades fuera de las mías, ni concederle al adversario el derecho de tener las suyas, de envenenarse de ellas o de imponerlas. Que los partidos pudiesen enfrentarse sin aniquilarse era algo que sobrepasaba mis posibilidades de comprensión. Vergüenza de la Especie, símbolo-de una humanidad exhausta, sin pasiones ni convicciones, incapaz de absoluto, privado de futuro, limitada en todos los sentidos, incapaz de elevarse hacia esa sabiduría que me enseñaba que el objeto de una discusión era pulverizar al contrincante: es así como veía yo el régimen parlamentario.[3]

[3] E. M. Cioran, *Historia y utopía,* Barcelona, Tusquets Editores, 1995, p. 19.·

El 23 de junio de 1932 presenta su examen de licenciatura, en la especialidad de filosofía, con una tesis sobre el *intuicionismo bergsonia,no:* obtiene los máximos honores. Además, se matricula -meses después- en el doctorado, especialidad: psicológía. En 1934 publica su primer libro: *En las cimas de la desesperación,* que obtiene el primer premio de la Academia Real para autores jóvenes. Obtiene una becá de la Fundación Humboldt para estudiar filosofía en Berlín. Descubre en esta ciudad el expresionismo alemán, especialmente la obra del pintor Kokoschca. Regresa en 1936 a Rumania y ocupa durante un año el cargo de profesor de filosofía en el Instituto de Brasov. Realiza profundas lecturas de Baudelaire, Proust, de los moralistas franceses, de los místicos españoles, de Dostoyevski y, sobre todo, de Shakespeare, a quien rinde una gran admiración. Aparece en Bucarest *El libro de los engaños.*

Se publica en 1937 *La transfiguración del rostro de Rumania,* su único libro rumano que no sería traducido al francés, y poco después aparece *De lágrimas y de santos,* obra que desconcierta y provoca el escándalo. Mircea Eliade critica ácidamente su nihilismo, hay quienes tachan al libro de "sacrilegio". En septiembre se traslada a París, pensionado por el Instituto Francés de Bucarest, con el propósito de escribir una tesis sobre Bergson. En 1940 se publica su quinto libro rumano, *El crepúsculo del pensamiento.*

En los primeros años de los cuarenta escribe *Breviario de los vencidos,* su último libro en rumano, que se niega a publicar durante más de cuarenta años, y que aparecerá traducido al francés hasta 1993. En este momento . elige como lengua vital el francés, y comienza la larga redacción de *Breviario de podredumbre,* libro que reescribirá íntegramete varias veces.

En el curso de la Segunda Guerra Mundial visita -de vez en cuando- el Café de Flore, que conserva su interior *art déco* y que es famoso por las asiduas visitas de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Aun cuando se topa con Sartre, nunca hablará con él: *Sartre me ha conmovido siempre por la bancarrota gigantesca de sus concepciones: unpequeño Napoleón del pensamiento.*

Amante del ciclismo, emprende, a partir de 1945, su recorrido en bicicleta a través de las regiones francesas. Con el paso de los años, visitará de la misma forma España, Suiza e Inglaterra.

Con un tiraje de dos mil ejemplares se publica en 1949 *Breviario depodredumbre,* firmando E. M. (Emil Michel) Cioran. El libro no obtiene gran-

des ventas, pero en cambio consigue un éxito inmediato en la crítica literaria. En 1950 obtiene el Premio Rivarol: es el único premio que acepta -con el fin de estabilizar sus finanzas- a lo largo de·su carrera. Frecuenta en estos años al dramaturgo Arthur Adamov, al filósofo Gabriel Marcel, al insigne exponente del teatro del absurdo Éugene Ioneséo y al filósofo rumano Mircea Eliade (radicado en Paris desde 1945).

Aparece *Silogismos de la amargura* (1952), obra con la que se corona en el estilo aforístico. Los *silogismos* son un fracaso en el momento de su publicación. Al año siguiente se traduce al alemán *Breviario de podredumbre.* Se publica *La tentación de existir* (1956), considerado por él mismo su mejor libro.. Fracasa en las ventas, pero nuevamente obtiene una excelente acogida en la crítica literaria. Alan Bosquet dice en *Combat* que "es un breviario del hombre instalado en el absurdo y la dudá', y Claude Elsen opina en *Dimanche Matin* que; "sin duda, no ha habido en los últimos vinte o treinta años, eh el terreno intelectual, un acontecimiento comparable a la publicación de la obra de E.M. Cioran".[4]

En 1957 recibe el premio Sint-Beuve de ensayo, que rechaza.

Aparece *Historia y Utopía* (1960) bajo el sello de Gallimard. La obra, de tintes proféticos, recibe una crítica moderada. En 1964 aparece *La caída en el tiempo,* también en Gallimard. Susan Sontag escribe en 1967 un ensayo sobre Ciaran. Se publica en Estados Unidos *La tentación de existir* (1968), que consigue un pequeño éxito en las ventas. Sale a la luz *El aciago demiurgo* (1969) y, cuatro años más tarde, *El inconveniente de haber nacido* (1973).

El filósofo Fernando Savater traduce al español *Précis de décomposition* con el título *Breviario depodredumbre* (1973). En una carta a su hermano Aurel, - escribe: "La única sorpresa ágradable que he tenido desde hace mucho tiempo es el éxito de *Précis* en España, entre gente de izquierdas."[5] No obstante, *El t:tciago demiurgo* es censurado en España: *"Elaciago demiurgo,* que tenía que aparecer estos días en España, ha sido secuestrado y prohibido por la censura. El libro es considerado ateo, blasfematorio y anticristiano. La Inquisición no ha muerto, ¡Qué ridículo es todo esto!"[6]

[4] E. M. Cioran, *Conversaciones,* Barcelona, Tusquets Editores, 1996, p. 259.
[5] *Ibídem,* p. 260.
[6] *Idem.*

En 1977 aparece *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario:* continuación de un prefacio a una antología de textos de Joseph de Maistre, que salió a la luz en 1957 en Les Editions du Rocher. Le otorgan el premio Nimier por el conjunto de su obra, distinción que también rechaza.

Se publica *Desgarradura* (1979) y recibe críticas muy elogiosas.

Sale a la luz *Ejercicios de admiración* (1986), que obtiene un éxito rotundo en la crítica literaria y en las ventas. Angelo Rinaldi escribe en *Express* que Cioran es "el más alegre de nuestros maestros de la desesperación". Se inicia la traducción al francés de las obras rumanas de Cioran.

Aparece *Ese maldito yo* (1987). Esta obra representa el año del "éxito humillante", pues mientras había tardado veinte años en vender quinientos ejemplares de *Silogismos de la amargura,* se venden treinta mil ejemplares de golpe. Un año más tarde se corre el rumor en la prensa de que se\había suicidado por envenenamiento. Pero se le ve tres días después en·su apartamento. Finalmente sale a la luz en francés *El ocaso del pensamiento* (1991).

El 20 de junio de 1995, E. M. Cioran muere en París.

En una carta, fechada el 22 de octubre de 1973 en París, que Fernando Savater publicó en *Ensayo sobre Cioran* como una 'Carta-Prefacio', Cioran reflexiona en torno a las concepciones filosóficas. Se pregunta ¿qué hay de la filosofía? Y responde que él no es un filósofo. Que en todo caso despertó a la conciencia a través del "culto fanático a la filosofía". Continúa su reflexión diciendo:

> Hemos llegado a un punto de la historia en que es necesario, creo, ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo? El primero que llegue roído por interrogacones esenciales y contento de estar atormentado por una lacra tan notable. Voy a citarle un ejemplo o, si prefiere, un caso. Durante años he recibido la visita de un mendigo que venía a plantearme preguntas sobre Dios, sobre la materia, sobre el mal, etcétera, a las cuales, claro está, yo no podía responder. Llevaba esas preguntas en él, las daba vueltas en todos los sentidos, se confundía con ellas. No he conocido a nadie más cogido, más aquejado podo insoluble y por lo inextricable. Un día, en un momento de desaliento, me confesó que merecía su condición, que sólo era un mendigo y nada más, y que tanto su modo de existencia como sus obsesiones le parecían igualmente despreciables. Para levantarle el ánimo, le dije de inmediato:

"Sabes, eres para mí el mayor filósofo de Paris, en este momento." Me miró atónito y creyó que me burlaba de él. Pero había en mis palabras un tono de sinceridad que no se le escapó y que debió impresionarle. Después, sus visitas se espaciaron hasta cesar por completo. ¿Vive todavía? ¿Ha muerto? No lo sé. La ventaja de no tener domicilio es poder desaparecer sin dejar huellas. Tal es el privilegio del mendigo.

Ese hombre en verdad es, o era, un filósofo. Y quizá yo también lo soy un poco, en la medida en que, a favor de mis achaques, me he atareado en .avanzar siempre hacia un más alto grado de inseguridad.[7]

II. HISTORIA

El devenir de la humanidad, con sus acontecimientos y con toda esa noción de sentido, se ha pretendido explicar a través de la historia. ¿Por qué? Porque en el curso de la historia encontramos un futuro que, si bien es cierto, puede ser alentador o terrible -el intento de recuperar la "edad de oro", la búsqueda de un modelo utópico o, por el contrario, el padecimiento de una *distopía*-, es siempre un asidero para el hombre. De ahí, pues, que ante la estulticia de querer pasar todo por el rasero del sentido histórico, Ciaran responda negativamente: "La historia es indefendible. Hay que reaccionar respecto a ella con la inflexible abulia del cínico; o si no, ponerse del lado de todo el mundo, marchar con la turba de los rebeldes, de los asesinos y de los creyentes."[8] En efecto, el principal objetivo de la historia ha sido la ubicación de la acción humana en el tiempo. La acción nos ha precipitado en la interrogante ¿qué hacer en cada instante? Pero el tedio puede ser tan efectivo como la acción: "Obligad a los hombres a recostarse durante días y días: las camas tendrían éxito ahí donde las guerras y los *slogans* han fallado. Pues las operacÍones del Tedio sobrepasan en eficacia a las de las armas y las ideologías".[9]

[7] E. M. Cioran, "Carta-Prefacio", en Fernando Savater, Ensayo sobre Cioran, Madrid, Taurus Ediciones, 1980, p. 12.

[8] E. M. Cioran, "Silogismos de la amargura", en Fernando Savater, op. cit., p. 87.

[9] E. M. Cioran, Contra la historia, edición, prólogo y traducción a cargo de Esther Seligson, Barcelona, Tusquets Editores, 1983, p. 25.

El destino del hombre, tras perder "el paraíso" o "la edad de oro", ha sido *caer en el tiempo.* Y el proceso de esta caída, dice Cioran, recibe el nombre de Historia. Pero el hombre podía sufrir una segunda caída, que implicaría caer del tiempo y de la historia, quedando atrapado en el estancamiento. Hundimiento que ocasionaría que el hombre deje de ser un "animal histórico":

> Los otros se precipitan en el tiempo: yo he caído del tiempo. A la eternidad que se levantaba por encima de él se sustituye esa otra que se sitúa debajo, zona estéril donde sólo existe lin deseo: reintegrar el tiempo, levantarse por encima de él cueste lo que cueste. *[…]* Pero el tiempo está cerrado, está fuera de alcance: y es la imposibilidad de penetrar en él lo que hace que esa eternidad sea negativa, una *mala* eternidad. *[. ..]* El tiempo_ está de tal manera constituido, que no resiste la insistencia del espíritu en sondearlo. Ante ella su espesor desaparece, su trama se deshilacha y quedan únicamente jirones con los que el analista debe conformarse. Y es que el tiempo no está hecho para ser conocido, sin para ser vivido: escudriñarlo, excavarlo, es envilecerlo, es transformarlo en objeto. *[...]* El conocimiento de uno mismo se paga siempre demasiado caro, como, por otra parte, todo conocimiento, y si el hombre llegara a alcanzar el fondo de éste, apenas se dignaría a seguir viviendo. En un universo *explicado* sólo la locura tendría sentido.[10]

Ahora bien, para vivir hay que estar en movimiento: actuar, querer y des_ear. No es casual que Aristóteles señale que todo ser vivo está constantemente en movimiento, y esto traducido en el hombre significa *obrar.* La voluntad de vivir en un mundo histórico representa todo tipo de metas y retos, y nadie es capaz de sustraerse a.éstas. Abstenerse es imposible. Por eso la historia, dice Cioran,

> es la ironía *en marcha,* la risotada del espíritu a través de los hombres y los acontecimientos. Hoy triunfa tal creencia; mañana, vencida, será maldita y reemplazada: los que la creyeron la seguirán en su derrota. Después, viene otra generación: la antigua creencia entra de nuevo en vigor; sus

[10] *Ibidem,* pp. 95-99.

> demolidos monumentos son reedificados de nuevo..., en esp'era de que perezcan otra vez.11

Ante una visión negativa de la historia, el hombre se afana incansablemente en reencontrar la ."edad de oro", ese paraíso perdido del cual fue expulsado. Mundo estático donde reina el eterno presente, en oposición a la idea misJUa de tiempo. Para intentar recuperar la "edad de oro", "hay que detestar el devenir, resentir su peso y su calamidad, desear a cualquier precio sus,traerse a él".12 La pasión prometeica -la ambición de igualar los hombres a los dioses- trajo consigo la caída del hombre en la historia. Prometeo desveló el fuego del conocimiento y de la vida que los dioses ocultaron a la humanidad. Pero con ello vino la desgracia y la calamidad:

> Prometeo no les otorgó la felicidad, sino la maldición y los tormentos del titanismo. No necesitaban de la conciencia; él vino a dársela, a arrinconarlos cqntra ella y a suscitar en ellos un drama que se proionga en cada uno de nosotros y sólo concluirá con la especie. [...} Los -hombres *escuchaban,* ¿qué necesidad tenían de *comprender?* El los obligó a ello al entregarlos al devenir, a la historia; en otros términos, al expulsarlos del eterno presente.13

El hombre, en el momento que fue arrojado al, devenir histórico, ha querido falsific.ar el eterno presente, ya sea luchando por recuperar la "edad de oro" o afanándose ·en la instauración de un sistema utópico que resuelva de una vez por todas la "cuestión social". Todo aquel que proyecta un modelo utópico (Platón, Moro, Campanella, Bacon, Fourier, Owen, Saint-Simon, Proudhon) es alguien que posterga -según Cioran- lo inmediato y lo inminente. Los "postergadores" · interrogan al horizonte y se dan cuenta que *no hay más horizonte:* es entonces "cuando sienten no ya el vértigo, sino el pánico".[14] De ahí que en la modernidad se haya proyectado el "paraíso" hacia el futuro, pues como señala Saint-Simon, *la edad de oro, que una ciega*

[11] E. M. Ciaran, *Breviario de podredumbre,* Madrid, Taurus Ediciones, 1986, p. 160..
[12] E. M. Ciaran, *Historia y utopía, op. cit.,* pp. 139-140.
[13] *Ibidem,* pp. 141-142.
[14] *Ibidem,* p. 147.

tradición situó en el pasado, está ante nosotros. Se borran, en consecuencia, las fronteras entre el pasado de una "edad de oro" y el futuro de una sociedad utópica. Paraísos artificiales que supuestamente conjurarán todas las iniquidades sociales:

> El revolucionario piensa que el cambio que él prepara será el último. (...} Nos agitamos porque creemos que nos corresponde dar término a la historia, cerrarla; porque la creemos nuestro dominio, al igual que la "verdad", que saldrá finalmente de su reserva para revelarse a nosotros. El error será del dominio de los otros; sólo nosotros habremos comprendido. Triunfar sobre nuestros semejantes, después sobre Dios·, querer recomponer su obra, corregir sus imperfecciones: quien no lo intenta, quien no piensa que ése es su -deber, renuncia, ya sea por sensatez o por falta de energía, a su propio destino. Prometeo quiso hacer las cosas mejor que Zeus; demiurgos improvisados, nosotros también queremos hacerlo mejor que Dios, infligirle la humillación de un paraíso superior al suyo, suprimir lo irreparable. (. ..} En su designio general, la utopía es un juego cosmogónico *al nivel de la historia.*[15]

Esta visión de la historia, negativa y decadente, escapó incluso a los anarquistas. Éstos reemplazaron las ciudades utópicas por otras visiones quiméricas. Veamos: los anarquistas se rebelan contra el Estado postulando su supresión, ya que éste es un obstáculo para el ejercicio de la voluntad esencialmente buena. Al contrario, justamente porque la voluntad es mala ...,..dice Cioran- surgió el Estado.· No obstante,

> eso no impide que la idea anarquista de aniquilar toda autoridad sea una de las más hermosas que jamás se hayan concebido. (. ..} Ellos anunciaban la era del individuo, pero el individuo llega a su fin; anunciaban el eclipse del Estado: nunca el Estado fue tan fuerte ni tan interventivo *[sic};* anunciaban la edad de la igualdad: lo que llegó fue la edad del terror. Todo va degradándose.[16]

[15] *Ibídem,* p. 148.
[16] *Ibidem,* pp. 152-153.

Por eso es inútil remontarse hacia el pasado en la búsqueda de un paraíso original o empeñarse en correr hacia el futuro en la búsqueda de una sociedad perfecta: "uno es inaccesible, el otro irrealizable".[17] De ahí, pues, esa sensación pesimista en la obra de Cioran. El mundo, la acción, la razón, la voluntad, la historia, la política y, en consecuencia, el hombre, han sido atravesados por la maldad. En torno a esta reflexión, Fernando Savater dice que:

> el mundo es malo porque no obedece a nuestra razón y sus anhelos; la acción es mala porque contradice su proyecto inicial y obtiene cualquier resultado, incluso -¡oh, sorpresa!- el previsto; la voluntad es perversamente mala porque no desea objetivos razonables ni se conforma, razonablemente, con las limitadas satisfacciones a su alcance; la Historia es mala porque sólo es predecible *después* de ocurrida y nada indica que avance, con firme paso, hacia el futuro de progreso y libertad que la razón eligió para ella.[18]

En la esfera social uno está siempre marcado por sus acciones. Esto se traduce en lo siguiente: si como ser humano no haces nada dentro de lo convencionalmente considerado correcto, entonces eres un perfecto "don nadie". Ciertamente nada ha sido tan perseguido y linchado como la abstención. Una de las grandes ilusiones con la que se alimenta la Historia ha sido la idea de progreso. Si te abstienes al progreso, no vales nada:

> La teología, la moral, la historia y la experiencia de cada día nos enseñan que para alcanzar el equilibrio no hay una infinidad de secretos; no hay más que uno: *someterse.* "Aceptad un yugo, nos repiten, y·seréis felices; sed *algo* y os libraréis de vuestras penas". En efecto, en este mundo todo es *oficio:* profesionales del tiempo, funcionarios de la respiración, dignatarios de la esperanza, un *puesto* nos espera desde antes de nacer: nuestras carreras se fraguan en las entrñas de nuestras madres. Miembros de un universo oficial, debemos ocupar una plaza en él por el mecanismo de un destino rígido, que no se relaja más que a favor de los locos; éstos, al menos, no se ven constreñidos a tener una creencia, a afiliarse a una institución, a sostener

[17] *Ibidem,* p. 161.

[18] Fernando Savater, *Ensayo sobre Ciaran, op. cit.,* p. 93.

> una idea, a pretender una empresa. Desde que la sociedad se constituyó, los que pretendieron sustraerse a ella fueron perseguidos o escarnecidos. Se os perdona todo, con tal de que tengáis un oficio, un subtítulo bajo vuestro nombre, un sello sobre vuestra nada. Nadie tiene la audacia de gritar: "¡No quiero hacer nada!"; se es más indulgente con un asesino que con un espíritu liberado de los actos. Multiplicando las posibilidades de someterse, abdicando de su libertad, matando en sí mismo el vagabundo, así es como el hombre ha refinado su esclavitud y se ha enfeudado a los fantasmas.[19]

La creencia en el sentido de la Historia significa -según Cioran- creer en la ilusión del futuro, y toda fe en el futuro es también fe en el progreso. En otras palabras, la idea de progreso -en la modernidad- es la forma en que imaginamos el futuro. Y este futuro no ha sido la instauración de la utopía, sino la realización de las *distopías* a través de la bomba atómica, la dictadura, la guerra, la contaminación ambiental, el racismo, el totalitarismo,- el terrorismo, seguidres todos ellos del "progreso". Dice Cioran . que quien cree en el progreso está obligado a creer en el fin del tiempo:

> El tie:111-po acabado es el lugar natural de la realización del progreso; allí nos espera el fin de la humanidad, el fin de la injusticia, el fin de la libertad o el de la tiranía, el fin de la pobreza, el fin de la enfermedad, el de la naturaleza -y esto es lo importante- lo que nos aguarda es el *fin.* Lo que situamos en el futuro, aquello hacia donde progresamos, es *un acontecimiento definitivo que acabe con los acontecimientos,* algo que acabe definitivamente con lo que hay; no importa que lo que advenga sea bueno o malo: siempre será mejor que aceptar un advenimiento indefinido de lo que hay, de la obscena mezcla de trivialidad, júbilo y miseria que constituye hoy -como ayer, como siempre- la vida humana.[20]

La *decadencia* juega un papel muy importante en el pensamiento de Cioran. Ésta seduce en tanto sustituto claro del progreso. Abandonar el escepticismo hacia el progreso de la historia encierra peligros políticos, que ha conducido a muchas personas -entre ellas intelectuales notables- a buscar

[19] E. M. Cioran, *Breviario de lapodredumbre, op. cit.,* 170.

[20] Fernando Savater, *op. cit., p.* 96.

en fenómenos psicóticos, como el nazismo, el fascismo, el stalinismo, el maoísmo, es decir, en cualquier tipo de totalitarismo, el placebo de una nueva intransigencia que les rescate de la insoportable cordura-locura de la *decadencia:* "Bajo cualquier circunstancia. debe uno ponerse del lado de los oprimidos, incluso cuando van errados, pero sin perder de vista que están amasados con el mismo barro que sus opresores".[21] En este mundo en el que vivimos parecie,ra que sólo la brutalidad, la intolerancia, la barbarie, la estupidez y l¡expoliación tienen futuro:

> Por el momento, sabemos que la partida de los bárbaros no tardará, que mientras se preparan para festejar nuestra ruina, meditan los medios de erguirnos de nuevo, de poner un término a nuestras frases y nuestros raciocinios. Al humillarnos, al pisotearnos, nos presentarán la suficiente energía para ayudarnos a morir o a renacer.[22]

111. POLÍTICA ·

Las explicaciones categóricas son mal vistas por Cioran. Rechaza la.división maniquea de derechas e izquierdas. "Es flotar en lo vago decir: me inclino hacían tal régimen más que hacia tal otro; sería más exacto afirmar: prefiero tal policía a tal otra. La historia, en efecto, se reduce a una clasificación de las policías."[23] Las posiciones -aparentemente antagónicas- entre izquierda y derecha no son otra cosa que etiquetas, que en la práctica política se identifican cada vez más. Y esta identificación ha ido en detrimeO:to de una legítima alternativa: "Nose puede hacer mayor injusticia a un espíritu que clasificarlo."[24] Hay articulistas que han tratado de encasillar su *escepticismo* desde una perspectiva "izquierdista", mientras que otros lo han tachado de "reaccionario" y hasta de "fascista'.'. Lo importante, no obstante, es desvelar la relación entre "lucidez" y "política" que propone Cioran, o como dice

[21] Ciaran, *Del inconveniente de haber nacido, op. cit.*, p. 113.

[22] E. M. Ciaran, "La tentación de existir", en Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran, op. cit.*, p. 101.

[23] E. M. Ciaran, *Silogismos de la amargura,* Barcelona, Tusquets Editores, 1990, p. 27.

[24] E. M. Ciaran, "La tentación de existir", en Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran, op. cit.*, p. 103.

Savater, reflexionar en torno a *las posibilidades revolucionarias y a los aspectos conservadores de la clarividencia.*[25]

La política, para Cioran, pertenece a la esfera del delirio por el poder, y siempre estará orientada por factores ideológicos que nublan cualquier interpretación lúcida de la realidad. Tratar de trastocar la injusticia universal a través del ejercicio del poder político es ingenuo; es no haber comprendido la condición "ilegislable" del mundo; es no haber entendido la sed de dominación del hombre, inmerso en un vaivén azaroso que jamás cumplirá ningún ideal ético ni ningún deseo de justicia. "La lucidez -dice Savater- no tiene ningún programa de reforma universal ni conoce ningún sistema de salvación colectiva: aún *más, sabe por qué estas cosas fallan siempre".*[26] Nada ni nadie en este mundo está en su lugar. Por ello, no debemos sorprendemos del espectáculo de la injusticia humana. Igualmente absurdo es aceptar o rechazar el orden social.[27] La postura política de Cioran -dice Savater- "está más allá de la trivial división en izquierdas y derechas, aunque todos los hombres de izquierda del mundo la considerarán reaccionaria y los de derecha, débil".[28]

Estamos inmersos en el "conformismo desesperado". Es una veleidad aceptar o rechazar el orden social, pues ambas posiciones suponen un discernimiento que no se puede sustentar en nada; de modo que no hay razón para recomendar la acción revolucionaria ni la colaboración con el *mal* establecido. Nos encontramos en el ámbito de la anti-política: "El conformismo desesperado puede dar paso a cualquier cosa, a cualquier acción o resignación, a todo excepto a una ideología que explique el orden del mundo y le proponga un remedio."[29] Sin embargo, es imprescindible la receta ideológica como panacea de la política y de la sociedad. Vana ilusión. "Estamos todos ,en el fondo de un infierno, cada instante del cual es un milagro."[30] Todo aquel que sea atrapado por la obsesión política, sea del signo que sea, considerará como problema fundamental la elección entre izquierdas y derechas.

[25] *Ibidem,* p. 104.
[26] *Idem.*
[27] Cioran, *Breviario de lapodredumbre, op. cit.,* pp. 19-112.
[28] Fernando Savater, *op. cit.,* 104.
[29] *Ibidem,* p. 105.
[30] E. M. Cioran, *El aciago demiurgo,* Madrid, Taurus Ediciones, 1986, p. 140.

En *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario,* obra elaborada por Cioran que originalmente se publicó como introducción a una antología de textos de Joseph de Maistre, leemos, a propósito de izquierdas y derechas, demócratas y reaccionarios, lo siguiente:

> Palabras de una lucidez insolente, agresiva [las de Maistre}, que podrían haber sido pronunciadas por el representante de cualquier régimen o partido. Nunca, sin embargo, un liberal (ni un "hombre de izquierdas") se atrevería a hacerlas suyas. ¿La autoridad, para conservar su poder, debe reposar sobre un cierto misterio, sobre un fundamento irracional? La "derecha" lo afirma, la "izquierda" lo niega. Diferencia puramente ideológica; de hecho, todo orden que desee perdurar sólo podrá lograrlo si se rodea de cierta oscuridad, si corre un velo sobre sus móviles y sus actos, sólo lo conseguirá mediante esa pizca de "sagrado" que lo hace impenetrable para las masas. Evidencia que los gobiernos "demócratas" no pueden invocar, pero que es proclamada por los reaccionarios, quienes, indiferentes a la opinión y al consentimiento del "pueblo", profieren sin vergüenza perogrulladas impopulares, trivialidades inoportunas. Los "demócratas" se escandalizan de ellas, sabiendo sin embargo que la "reacción" traduce frecuentemente sus propias intenciones ocultas, que expresa algunos de sus desengaños íntimos y muchas certezas amargas que ellos públicamente no pueden aprobar. Acorralados en su programa "generoso", no les está permitido hacer alarde del menor desprecio por el "pueblo", ni siquiera por la naturaleza humana; no teniendo el derecho ni la suerte de invocar el Pecado original, están obligados a tratar con consideración al hombre, a halagarlo, a desear "liberarlo": no tienen más remedio que ser optimistas, desgarrados en medio de sus fervores y de sus sueños, movidos y paralizados a la vez por un ideal inútilmente noble, inútilmente puro. ¡Cuántas veces, en su fuero interno, han debido envidiar el descaro doctrinal de sus enemigos! La desesperación del hombre de izquierdas consiste en combatir en nombre de principios que le prohíben el cinismo.31

¿Hombre de izquierda o de derecha? ¿Hipócrita o cínico? El reaccionario, según Cioran, no necesita legitimar sus actos a través de la _ideología, sin

[31] E. M. Cioran, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos,* Barcelona, Montesinos/ Ensayos, 2000, pp. 31-32.

la cual el revolucionario no sabría qué hacer. Para que el Todo funcione requiere de la articulación de las partes que lo conforman. En efecto, en los engranajes del Todo no hay manera de abstenerse de participar; incluso en el "inmoilismo" se participa. Cioran señala que "lo que se opone a la ilusión de la acción no es la inmovilidad -también ilusoria-, sino la acción sin ilusión".[32] La política está inmersa en el reino de lo circunstancial y lo contingente. Y la lucidez se interesa por los mismos acontecimientos circunstanciales que la política, "pero derivándolos de inmediato hacia lo esencial".[33] La política es una creación de las contradicciones, de los desacuerdos y de las insatisfacciones; en pocas palabras, es una forma de protesta. Cuando se presentan las inconformidades, los disensos, las oposiciones, las incompatibilidades, es cuando uno empieza a pensar políticamente. Aquellos que están de acuerdo en todo, jamás sentirán la pasión política. Por el contrario, nada estimula más la acción política, que la contemplación de lo que nos contradice o niega. De ahí que el pensamiento político haya sido revolucionario o antirrevolucionario: el hilo conductor será siempre la *disconformidad*. El vacío de un impulso revolucionario significa o que se alcanzó una sociedad sin injusticias ni desórdenes (utópica), o que hay una resignación del hombre a los males que padece, hasta tal punto que los considera naturales. Desde luego, el impulso revolucionario ha sido ampliamente apoyado por las iniquidades e injusticias de cualquier sistema. La sociedad es mala *per se:*

> Si, en caso extremo, se puede gobernar sin crímenes, no se puede, en cambio, hacerlo sin injusticias. Se trata, no obstante, de dosificar unos y otras, de cometerlos únicamente por intermitencias. Para que se te perdonen, tienes que saber fingir la cólera o la locura, dar la impresión de ser sanguinario por inadvertencia, tramar combinaciones terribles sin perder tu aspecto de bonachón. El poder absoluto no es cosa fácil: sólo se distinguen los farsantes o los asesinos de gran talla. [. ..} "¿Y el pueblo?", se preguntarán. [...} El "pueblo" se sabe ya a qué está destinado: a sufrir los acontecimientos y las fantasías de los gobernantes, prestándose a designios que lo invalidan y lo abruman. [...} Naciones e imperios se forman por su complacencia en sus

[32] Fernando Savater, *op. cit.,* p. 106.
[33] *Ibídem,* p. 107.

> iniquidades de las que es objeto. No hay jefe de Estado ni conquistador que no lo desprecie, pero acepta este desprecio y vive de él. Si el pueblo dejara de ser endeble o víctima, si flaqueara ante su destino, la sociedad se desvanecería, y con ella la Historia. [. . .J Siendo la revolución su único lujo, se precipita hacia ella, no tanto para obtener algunos beneficios o mejorar su suerte, como para adquirir también su derecho a la insolencia, ventaja que le consuela de sus decepciones habituales, pero que pierde tan pronto como son abolidos los privilegios del desorden. Como ningún régimen le asegura su salvación, el pueblo se amolda a todos y a ninguno.[34]

El *espíritu de subversión* es el causante de que fuéramos expulsados del *paraíso* y, asimismo, es el que nos ha impelido a intentar la realización de una *sociedad ideal*. Los dos grandes paradigmas de la modernidad, el capitalismo y el comunismo, son esferas que en nada se asemejan a la "edad de oro" o a un "modelo utópico". Nuestro pensador ha reflexionado brillantemente sobre el *mecanismo de la utopía:* se cuestiona que si la sociedad es lo que ha sido -algo enteramente negativo-, ¿por qué la humanidad se ha esforzado en concebir otra sociedad? La búsqueda de una sociedad "ideal" es un absurdo, que implica ingenuidad y locura:

> Desde el principio se'distingue el papel (fecundo o funesto, no importa) que desempeña, en el origen de los acontecimientos, no la felicidad, sino la *idea* de felicidad. [...}Sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible: esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella, está amenazada de esclerosis y de ruina. La sensatez, a la que nada fascina, recomienda la felicidad *dada,* existente; el hombre la rechaza, y ese mero rechazo hace de él un animal histórico, es decir, un aficionado a la felicidad *imaginada.*[35]

El delirio de los que no posen nada y no tienen nada que perder generan acontecimientos que se precipitan en los abismos de la utopía. Pero utopía significa *ninguna parte, no lugar*. Por lo tanto, el aferrarse en conseguir una utopía requiere de "cierta dosis de ingenuidad y hasta de tontería. [...}

[34] E. M. Cioran, *Historia y utopía, op. cit.,* pp. 72-73.
[35] *Ibídem,* p.118.

Las únicas utopías legibles son las falsas",[36] esto es, las que devienen en pesadilÍas (por ejemplo, las de Orwell. Huxley, Zamiatin o Bradbury). Lo que para la utopía es perfección, para una mente lúcida -como la de Cioran- es tara. El tipo de sociedad que los escritos utópicos describen, nos parece intolerable:

> Lo que más impresiona [. ..}es la ausencia de olfato, de instinto psicológico: los personajes son autómatas, ficciones o símbolos, ninguno es verdadero, ninguno sobrepasa su condición de fantoche, de idea perdida en medio de un universo de referencias. [. ..}¿Qué sentido tiene formar una sociedad de marionetas? Recomiendo la descripción del Falansterio [de Fourier} como el más eficaz de los vomitivos.[37]

Sin embargo, la propuesta utópica también ha tenido méritos: -

> Lo más loable en las utopías es el haber denunciado los daños que causa la propiedad, el horror que representa, las calamidades que provoca. *[…}* Para retomar una apariencia humana, para recuperar su 'alma', es necesario que el propietario se vea arruinado y que consienta en su ruina. La revolución le ayudará. […} La revolución mantiene en ellos un miedo saludable. [...]Sólo ella sabe qué clase de terror utilizar para sacudir a ese mundo de propietarios, el más atroz de los mundos posibles. Hoy en día, las conciencias sólo pueden ejercitarse en dos formas de rebelión: comunista y anticomunista.[38]

Ciertamente, la ideología en sí misma no es ni buena ni mala -señala Cioran.

Ahora bien, la *tiranía* y la *tolerancia* son dos conceptos que atraviesan el pensamiento político de nuestro pensador. La forma tiránica simboliza la soledad del hombre_y también representa la ambición ilimitada de sus deseos. Surge la interrogante:

[36] *Ibídem,* p.121.
[37] *Ibídem,* pp. 122-123.
[38] *Ibídem,* pp. 133-135.

> ¿Cómo saber que somos libres si no podemos matar a nuestros conciudadanos, imponerles lo abyecto o lo troz? Feroz y altanero, el tirano ha logrado purificarse de la manía de ser útil, de la necesidad social de *servir:* su gestión pública no es más que un conjunto de variaciones sobre el tema único de su obsesión egocéntrica, sin ceder en ningún momento a la innoble excusa del bien común. Pero incluso esta figura de hiena espléndidamente aislada, cuyo modelo inmortal es el Macbeth del último acto de la tragedia, tiene cierta utilidad para los súbditos que le padecen: la de proporcionarles una coartada para la abyección.[39]

Siempre se corre el peligro de tomarle el gusto a la tiranía, pu_es es preferible cobijarse en el miedo que genera -ya sea en su padecimiento o en su ejercicio-, que afrontar heroicamente la tragedia de ser uno mismo:[40]

> Quien no haya conocido la tentación de ser el primero en la ciudad, no comprenderá el juego de la política, de la voluntad de someter a los otros para convertirlos en objetos, ni adivinará cuáles son los elementos que conforman el arte del desprecio. Raros son los que no hayan sentido, en menor o mayor grado, la sed de poder que nos es natural. *[.. .]* La renuncia ... sólo sobreviene en momentos excepcionales, caso límite que colma al filósofo y desconcierta al historiador.[41]

La ambición por el poder es una droga que convierte al que la consume en un verdadero demente. Si no, preguntémosle a los políticos. Para convertirse en un hombre político, qu es lo mismo que un tirano, es forzoso sufrir un trastorno mental; y para dejar de serlo, es necesario otro trastorno: "¿No se tratará en el fondo de una metamorfosis de nuestro delirio de grandeza?"[42] Si no queremos caer en la tentación política, es necesario vigilarse en todo momento. Pero ¿cómo lograrlo en un régimen democrático en el que cualquiera puede acceder al poder y dar libre curso a sus excesos? Estamos entrampados en la *paradoja trágica de la libertad:*

---

[39] Fernando Savater, *op.cit.,* p. llü.
[40] E. M. Cioran, *Historia y utopía. op. cit.,* p. 83.
[41] *Ibídem,* p. 63.
[42] *Ibidem,* p. 66.

"los mediocres, que son los únicos que hacen posible su ejercicio, no sabrían garantizar su duración".[43] De ahí, pues, que Cioran señale que "todo demócrata es un tirano de opereta".[44] Y agregue que el *principio de muerte* hace mella más rápido en las repúblicas que en las tiranías: "las primeras lo proclaman y lo exhiben, las segundas lo disimulan y lo niegan. Lo que no impide que estas últimas, gracias a sus métodos, lleguen a asegurarse una duración- larga y sobre todo más consistente. [...} Todos los golpes fuero'n contra el tirano, ninguno contra la tiranía".[45]

La tolerancia es la otra cara de la moneda que se contrapone a la tiranía. Es el sucedáneo político más acabado del *desengaño.* Ciertamente, el nihilista -dice Cioran- no crea mecanismos de terror. Aquel que vislumbra la contingencia de la historia y el envanecimiento del poder, no solapará ni ambicionará dictaduras o regímenes totalitarios:

> Empecé a demostrar cada vez más signos de tolerancia. [...}Ya no tenía la fuerza para desear la muerte de un enemigo; por el contrario, lo comprendía, comparaba su hiel con la mía: existía y, decadencia sin nombre, estaba contento con su existencia. Mis odios, fuente de mis alegrías, se apaciguaban. [. ..} A medida que mi energía declinaba, se acentuaba mi inclinación hacia la tolerancia. Decididamente, ya no era joven: el *otro* me parecía concebible e incluso real. [...} La sensatez me tentaba, ¿estaba yo acabado? Hay que estarlo para convertirse en un demócrata *sincero.*[46]

En efecto, la tolerancia es inherente a una mente lúcida, pues "la reflexión se vuelve contra quien la practica, le detiene, le cansa, le envejece ... y también le hace tolerante".[47]

Sería absurdo tachar las reflexiones políticas de Cioran de revolucionarias, y aún más estúpido considerarlas como "conservadoras"; ni de izquierdas ni de derechas. Sus argumentaciones son un péndulo que oscila entre *el vértigo de la tiranía y la resignación de la tolerancia;* construye un discurso conformista y desesperado que se niega a juzgar la historia desde

[43] *Ibidem,* p. 79.
[44] *Idem.*
[45] *Ibidem,* pp. 82-83.
[46] *Ibidem,* pp. 22-23.
[47] Fernando Savater, *op. cit.,* p. 111.

una perspectiva *omniexplicativa de alguna teoría salvadora.*[48] Desarticula toda razón ideológica como sustento de la acción política y precipita en el vació del azar la ambigua figura de una revolución sin sentido, que es imposible, pero necesaria. Paradoja que va en detrimento de una apología del *orden del mundo.* "Su lección es enconadamente negativa: a fin de cuentas, se trata de *terrorismo* en estado químicamente puro. Como en el caso de Nietzsche, estamos ante un dinamitero del espíritu".[49]

IV. EPÍLOGO

En una ocasión, Francois Bondy le preguntó a Cioran que si lo han tildado frecuentemente de reaccionario. Y éste contestó: "Lo niego. Voy mucho más lejos. Henri Thomas me dijo un día: 'Usted está contra todo lo que ha ocurrido desde 1920', y yo le respondí: '¡No, desde Adán!'".[50] En fin, la inteligencia de Cioran se dirige contra cualquier perspectiva que pretenda imponer un sistema o teoría sobre el sentido histórico. En cambio, hace referencia a la aporía y a la contradicción en la que se hayan empantanados el hombre y la sociedad. Con un estilo irónico y corrosivo, nos pone en guardia contra l mundo de las apariencias, contra la visión negativa de la historia, la política y el poder:

> Creo que el poder es malo, muy malo. Soy resignado y fatalista frente al hecho de su existencia, pero creo que es una calamidad. [...] He conocido a gente que ha llegado a tener poder y es algo terrible. ¡Algo tan malo como un escritor que llega a hacerse célebre! Es lo mismo que llevar un uniforme; cuando se lleva uniforme ya no se es el mismo: bien, pues alcanzar el poder es llevar un uniforme *invisible* de foma permanente. Me pregunto: ¿por qué un hombre normal, o aparentemente normal, acepta el poder, vivir preocupado de la mañana a la noche, etcétera? Sin duda, porque dominar es un placer, un vicio. Por eso no hay prácticamente ningún caso de dictador o jefe absoluto que abandone el poder de buen grado. [...] El poder es diabólico: el diablo

[48] *Idem.*
[49] Fernando Savater, *op. cit.* p. 112.
[50] E. M. Cioran, *Conversaciones, op. cit.,* p. 15.

no fue más que un ángel con ambición de poder, luego ni un ángel puede disponer de poder impunemente. Desear el poder es la gran maldición de la humanidad.[51]

BIBLIOGRAFÍA

Cioran, E. M., *Adiós a la filosofía (selección de textos), prólogo y traducción de Fernando Savater,* Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- ———, *Breviario de podredumbre,* Madrid, Taurus, 1992.
- ––, *Contra la historia (selección de textos), edición, prólogo y traducción de Esther Seligson,* Barcelona, Tusquets Editores, 1983.
- ———, *Conversaciones,* Barcelona, Tusquets Editores, 1996.
- ———, *De lágrimas y de santos,* Tusquets Editores, 1988.
- ———, *Del inconveniente de haber nacido,* Madrid, Taurus, 1992.
- ———, *Desgarradura,* Barcelona, Montesinos, 1983.
———, *Ejercicios de admiración,* Barcelona, Tusquets Editores, 1995.
———, *El aciago demiurgo,* Madrid, Taurus, 1989.
———, *El ocaso del pensamiento,* Barcelona, Tusquets Editores, 1995.
———, *En las cimas de la desesperación,* Barcelona, Tusquets Editores, 1991.
———, *Ese maldito yo,* Barcelona, Tusquets Editores, 1995-.
———, *Historia y utopía,* Barcelona, Tusquets Editores, 1995.
———, *La caída én el tiempo,* Barcelona, Tusquets Editores, 1993.
———, *La tentación de existir,* Madrid, Taurus, 1988.
———, *Silogismos de la amargura,* Barcelona, Tusquets Editores, 1990_.
Savater, Fernando, *Ensayo sobre Cioran,* Madrid, Taurus, 1980.

[51] *Ibidem,* p. 24.

REFLEJOS DEL LIBERALISMO EN HANNAH ARENDT

Julio Bracho Carpizo

En la discusión que Arendt emprende de la visión de Marx, podemos percibir las confluencias o distancias que ella guarda con la tradición. liberal. Es la disyuntiva que Marx toma entre libertad y necesidad que permite situar el punto decisivo de su pensamiento. La necesidad presentada bajo la investidura de la pobreza irrumpe en la política dándole un cauce tal, que la aparta del sentido de la libertad. Puesto que fue justo cuando se quiso resolver el problema de la pobreza, por la manera en que esta cuestión influyó en la política cuando entró el pueblo en la escena política caracterizado por los Sans-Cullotes, durante las gestas insurgentes de la Revolución francesa para imponer sus demanda's sociales, que se conformó una tiranía de la mayoría capaz de perder de vista la defensa de la libertad política.

No sólo el camino de Marx para construir su visión fue dar mayor prioridad a la historia que a la política, más a los eventos revolucionarios que al pensamiento político fundador de la libertad, sino que en la búsqueda de una objetividad de la historia encontró en los procesos económicos los fundamentos por los que la miseria y la explotación resultaban el motor de las condiciones necesarias para volver hacia la liberación de la necesidad gracias al imperio de la razón, de la conciencia para sí de la clase proletaria, que le permitiría, a partir de un cambio de las relaciones de producción, restituir el reino de la razón para liberar al hombre de la necesidad. Es más, para Marx, la razón profunda por la que la Revolución

francesa había fracasado en fundar la libertad había sido su incapacidad para resolver la cuestión social.[1]

Pero es justo la lógica que lleva a hacer de. la pobreza, de la cuestión social, el motor revolucionario lo que constituye una fuerza política que tenderá a opacar la libertad. Si bajo el término general de explotación ya ocurre un traslape de la opresión política propia del esclavismo hacia formas de producción muy distintas, lo que trata de demostrar Marx con su crítica de la economía política, según Arendt, es justo que hay formas de las relaciones económicas que siguen dependiendo del poder político, del ejercicio de la violencia para sostenerse.

Marx retoma de Hegel el sentido de creación dialéctico. Ve la generación de la libertad como algo que nace directamente de contrarrestar la necesidad, de tal manera que libertad y pobreza se vuelven incompatibles. La necesidad, que compele incluso más que la violencia, se vuelve el motor para llevar mansamente a la fuerza de trabajo hacia las fábricas, mientras que la lección que Marx deduce de la Revolución francesa lo lleva a ver cómo la pobreza puede constituir una fuerza política.[2] Y esto hasta tal punto que la violencia, que ciertamente se ejerce en las relaciones de producción esclavistas, es extrapolada hasta identificarse con la necesidad en todos los órdenes económicos. Esto finalmente lleva a Arendt, con razón, a recalcar la capitulación de la libertad frente al imperio generalizado de la necesidad por Marx, bajo una dialéctica de corte hegeliano que va de una categoría a otra perdiendo sus especificidades.

Ya en la tradición revolucionaria soviética, Arendt subraya la falta de todo concepto teórico de libertad por parte de Lenin, quien a la par de reconocer la importancia de la tecnología para propiciar la·eliminación de la pobreza, y a pesar de reconocer el primer impulso de los soviets para formular un nuevo tipo de gobierno integrado primordialmente por una alianza entre obreros, campesinos y soldados, y por diversos elementos del conjunto social, pone al frente de esta tarea al partido bolchevique el cual actuará de forma dictatorial bajo esa justificación. Imposición que terminó emulando el trágico destino de la Revolución francesa.

[1] Hannah Arendt, Sobre la revolución, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 60-65.
[2] *[bid.,* pp. 63-64.

En contraste, al evaluar la tradición liberal en la formulación de los principios básicos de la exitosa Revolución americana, Arendt defiende de tal manera la originalidad de la colonización americana que alega la influencia que ésta pudo ejercer en la definición de Locke sobre el origen de las sociedades políticas, basado en el consentimiento mayoritario de hombres libres para unirse e incorporarse en sociedad.[3] Consentimiento que todavía se queda en un ámbito personal, aislado, cuando se compara con el énfasis en el pacto y el convenio como acto fundador esencial de los cuerpos políticos que resalta de la experiencia americana. Esta autonomía para crear un gobierno válido a partir del convenio, del pacto o de la constitución, daría a los disidentes ingleses de Nueva Inglaterra su diferenciación esencial frente a la tradición de la Corona inglesa, según la cual ella -incluso a través de las compañías comerciales- era la fuente de poder para validar el carácter subordinado de los c{i.erpos políticos coloniales a través de cartas, patentes y concesiones especiales.[4] Así vemos como Arendt denota una distinción esencial entre dos posiciones ·y sus respectivos postulados contractualistas: la que en el pacto original de los miembros que han de fundar la comunidad política se genera una ·cesión de derechos y poderes al gobierno, y la que conforma un contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan para formar una comunidad. Es esta última noción radical la que le permite asentar la originalidad liberal de la experiencia americana, así como formular su sentido de la acción y del poder a través del vínculo político por la palabra pública.

El surgimiento de la *polis* y el ámbito público se da en contraste con el terreno privado de la familia, pero no es por mero respeto a la propiedad, tal como la conocemos, el motivo por el que la ciudad-Estado 'no se inmiscuía en la vida privada de sus ciudadanos, sino porque se funda la misma ciudadanía en el hecho de ser propietario de un hogar en la ciudad, y son precisamente los límites de esa propiedad los que todavía se revisten de ese sentido de sacralidad.[5] Sin embargo, la política se eleva muy por encima del simple medio para proteger a una sociedad de propietarios

[3] John Locke, The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government, New York, Cambridge University Press, 1960, cap. viii.

[4] Hannah Arendt, Sobre la revolución, *op. cit.*, pp. 172-174.

[5] Hannah Arendt, The Human Condition, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 28-29.

o de productores, como en Locke o en Marx, o de empleados como en las sociedades actuales, o de trabajadores como en las sociedades socialistas.[6] El reino de la libertad que genera la política va más allá del de esas sociedades arropadas por la violencia acaparada por el Estado. Así, la distinción entre el orden de la vida doméstica, de la vida social y de la económica de aquello que constituye el ámbito político, forjado, como lo ve Arendt, por ciudadanos gracias a la acción y al discurso y cuya primera premisa es la igualdad, puede disolverse hasta proyectarse en términos que acoplan su sentido contradictorio: economía política. Bajo este sentido del liberalismo o del socialismo, la libertad se ve como algo exclusivo de lo social para lo que el Estado debe dedicarse. La libertad se vive fuera del ámbito político, es la libertad de los muy diferentes que se presenta en el contexto económico. o social. En tanto, la libertad política sólo se manifiesta en el terreno de la *polis* y entre iguales más allá de la desigualdad que acaece entre los que gobiernan y los gobernados, entre los que mandan y los que obedecen.

Pero cuál es la tradición política que ni siquiera las inversiones y transformaciones de valores _de los pensadores del siglo XIX, de Marx o de Nietzsche, han podido subvertir.7 Aparte del mundo clásico, de la tradición liberal, Arendt. toma mucho de los fundamentos en los que basa su concepción política y es en el liberalismo donde encuentra parte del resguardo de la libertad. La repulsa con respecto a la intervención del Estado en el ámbito privado económico, hasta para expropiar y distribuir la propiedad para tratar lo que llama la cuestión social, puede ser ya vista en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* de Edmund Burke, u otros de sus escritos.[8] Los primeros esbozos de un poder absoluto empeñado

[6] */bid.,* p. 31.

[7] Arendt, Sobre la revolución, *op. cit.,* p. 182.

[8] "Sobre la Revolución francesa", en Edmund Burke, Textos políticos, México, Fondo de Cultura Económica, por ejemplo, pp. 156-158. Edmund Burke, An appeal from the New to the Old Wings, in consequence of sorne late discussions in Parliarrient relative to The Reflections on the French Revolution, London,J. Dodsley, Pall-mall,1791, 3ed, p. 107. Aunque también aun antes de la Revolución francesa ya aparece el tema del remedio a la pobreza en experiencias y obras como la de Count Rumford's, Experimental Essays, Political, Ecbnomical and Philosophical. Essay I. An account of an Establishment for the Poor at Munich. Together with a detail of various public measures, connected with that institution, which have been adopted and carried into effect for putting an end to Mendicity, and introducing order, and useful industry, among the more indigent of the inhabitants of Bavaria, Dublin, printed by W. Porter, 69, Grafton-street, and J. Archer, 80, Dame-street, 1796. En este texto se habla de actos de la más esencial caridad para disminuir

en abolir y destruir totalmente cualquier oposición de la sociedad que se desencadena con el terror revolucionario francés, también tiene afinidades con este autor caro al liberalismo. Ya en Burke tenemos la crítica a la Revolución francesa, porque llegó a preferir una democracia despótica a un gobierno de controles recíprocos.[9] También si se percibe la defensa de la individualidad como· la causa esencial de los liberales, en Arendt encontraremos una gesta por la libertad política como el ámbito de reconocimiento de las condiciones esenciales para el despliegue del hombre. Asimismo, hace una defena de la propiedad privada como lugar esencial para ocultarse de laJuz pública, como defensa de la intimidad más allá de la intromisión social o del Estado, pero también mesura los alcances a los que logra desplegarse la propiedad mucho más allá de la definición de Locke: como aquello que se genera en su raíz como producto del trabajo del propietario. Así no deja de considerar lo que para John Stuart **Mill** sería el mayor problema de gobierno: prevenir que los más fuertes lleguen a ser el único poder.[10] Justo en una sociedad en donde la propiedad provee de medios para adquirir poder. De tal manera que el establecimiento de los límites al poder que legítimamente ejerce la sociedad s9bre el individuo, es una cuestión vital, como ya lo percibía dicho autor.[11]

Pero a la par de esa forma moderna de imbricarse lo político con lo social, es precisamente en el ámbito moderno que puede hablarse de libertad política cuando se difumina la incorporación del poder a través del

---

la masa de miseria entre la humanidad. Ahí también el temprano empleo displicente del término masa para referirse a un conjunto indiferenciado de hombres, que Arendt utilizará en su análisis del totalitarismo. Donde aparte del orden, disciplina y trabajo, inducidos por colonias militares ligadas al trabajo agrícola y artesana, se establece que, aparte de la alimentación y el vestido, lo que sustenta el confort es la limpieza. (cleanliness) pues incluso nunca una persona escrupulosamente limpia ha sido un consumado villano p. 35 Y esto visto como una ley universal constatada a través de la historia. Véase URL= http://books.google.com.mx/books?id=MwtIAAAAMAAJ&pg=RA -'lPA2l&dq=Edmund+Burke++Appeal+from+the+New+to+the+Old+Whing consultado el 11 de septiembre de 2010. Además consúltese la reseña: "A Yank in the Court of the Elector Palatine: Count Rumford", European History Quarterly, 1973; 3: 291-297.

[9] Burke, "Reflexiones sobre la Revolución francesa", en Textos Políticos, op. cit., p. 159.

[10] "Now, as ever, the great problem in government is to prevent che strongest from becoming che only power, and repress che natural tendency of che instincts and passions of the ruling body to sw.eep away all barriers which are capable of resisting, even for a moment their own tendencies." enJohn Stuart Mill, "M. de Tocqueville on Democracy in America" en Marshall Cohen (ed.), The Philosophy of John Stuart Mill, New York, The Modern Library, p. 183.

[11] John Stuart Mill, "On Liberty" en *!bid.* p. 187.

imperio de la ley para quedar.delimitado por el tiempo de su ejercicio y por la voluntad ciudadana. Tanto el tema de los límites que es necesario establecer ante el poder caro de los liberales, como el de la limitación a la tiranía de la mayoría, permea la obra de Arendt.

El individuo es el valor central que procura reconocer el liberalismo a pesar de que lo haga privilegiando la propiedad privada, sin hacer hincapié en la diferencia entre los medios sociales de producción, los individuales o el domicilio. A su vez, el aspecto preponderante de la radical crítica que entabla Arendt al totalitarismo es la defensa del individuo frente a la omnipotencia de la organización del poder. Es en lo político donde se gesta la capacidad totalitaria de inmiscuirse y someter a todos los terrenos de la sociedad, donde el apropiarse y controlar los medios sociales de producción es sólo un aspecto. De hecho, el control policiaco se torna en el brazo más eficiente del poder y las purgas terminan por instaurar la precariedad del individuo ante el poder. De tal manera que ninguna carrera individual esté segura, que todo se deba a la jerarquía en la que se esté inserto e, inclusive, ni siquiera la lealtad personal pueda asegurar una carrera en la estructura totalitaria. La discusión que emprende Arendt sobre la pérdida de la libertad bajo el totalitarismo, la lleva a definir a éste de una manera más lúgubre y terrible que la mismísima tiranía.[12] Por tal motivo, que el régimen procura desaparecer no sólo todo vestigio de oposición sino inclusive toda memoria sobre sus víctimas, que podían llegar a ser engullidas por los campos de concentración sin el menor motivo específico personal, sin la menor definición de una culpa o delito cualesquiera, sino por el puro azar, por el mero requerimiento de llenado de *tazas* estadísticas de género de personas que debían de ser eliminadas en orden de mantener el terror necesario a la desvalorización absoluta del individuo.

En lo que corresponde a la oposición entre la vida política constituida en común, a través de la convivencia y asociación entre hombres, y el individualismo pregonado por seguidores del liberalismo, Arendt visualiza como el resultado final del totalitarismo a la devastación de la individualidad. Hacer superfluos a los individuos, despojarlos de cualquier rasgo de carácter individual y empujarlqs hasta la desolación. Esta nueva

[12] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo,* Madrid, Alianza Universidad, 1987.

forma de gobierno totalitario basada en la supresión de las libertades, en el contról policiaco? en el abatimiento de toda acción política, en la desolación y en el termr para demoler la individualidad es una que para Arendt muy probablemente, como peligro potencial siempre presente; seguirá campeando las sociedades modernas con rasgos similares a las qu lo engendraron por primera vez.

Si se toma al individualismo del liberalismo para ir más allá de él se hace indispensable adentrarse en una crítica filosófica. Entre el pragmatismo o el materialismo, que se asientan en lo contingente o en los procesos materiales, o la filosofía contemplativa o la del pensamiento puro, que se pudieran asimilar al idealismo, ya desde Shelling se esboza una filosofía positiva que parte de la existencia, y que lleva hasta el individuo, hasta el yo, quien ante el fracaso del pensamiento puro o el que cree hallar en las condiciones materiales la explicación de lo contingente en la Historia o en la realidad de las cosas, encuentra en su propia existencia una esencia para dr cuenta de su propio ser y su desesperanza. [13]

Ya Kant rompe la tradicional unidad entre el pensamiento y el ser asentada en la teología, y por ese medio quedan en entredicho los universales frente a lo individual. Y en Kant, a la par que se busca la comprensión del hombre a partir de sus propias creaciones y de- su autonomía, la acción del hombre libre se confronta con la ley de la naturaleza de la causalidad, de tal manera que lo objetivo acota y limita lo subjetivo. Así, el hombre queda a la deriva al perder la pretensión de un saber total del ser y al disolverse los asideros universales con los cuales interpretar su propia esencia y existencia. Se da lugar al individuo liberado de todo aquello que es universal; por lo tanto, al hombre real, tal como lo define Schelling, con quien, en la exposición de Arendt, se origina ya explícitamente la filosofía moderna. [14]

Y en el empeño hacia el formular y fundamentar al individuo, hacia el *princip'ium individuationis,* Arendt considera mucho más decisiva para la evolución filosófica la recuperación por Kierkegaard de ciertos de sus elementos substanciales, de sus contenidos concretos como la muerte, el

[13] Hannah Arendt, La philosophie de la existence et autres essais, París, Payot, 2000, p. 116.
[14] *[bid.,* pp. 118-119.

azar o la deuda, que la contribución del materialismo por el que Marx remplaza el principio hegeliano del espíritu.[15]

Si la conformación del individuo en el liberalismo se delinea en oposición al Estado, acotando las facultades del poder, independizando a los individuos de las corporaciones, reconstituir las cualidades y facultades del hombre que infieren y conforman lo político, no deja de ser un reto hacia el dar cuenta de los contenidos concretos de la filosofía política. Es bajo esa perspectiva que· Hannah Arendt emprende su última gran obra: *La vida de la mente.* En ella retoma la perspectiva filosófica para abordar sus facultades: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Facultades sin las cuales es superficial hablar de individuo, ciudadano u hombre político, porque eclosionan formas de subjetividad propias para dar lugar al reconocimiento público y a la acción comunitaria.

Más allá de la pretensión de dar cuenta del pensamiento como tarea filosófica, Arendt se ve impelida a su tratamiento político porque intuye que es el vacío de pensamiento, la inconsciencia, un factor clave para disparar las aberraciones y atrocidades de la burocracia nazista.[16] La distinción entre el bien y el mal no deja de ser una cuestión que pueda dejarse a los filósofos ni a los teólogos. Esto cuando hacía mucho que se pudo detectar que en la modernidad el sentimiento bajo la religión era el de la muerte de Dios por Hegel, o el nihilismo como el problema moderno del pensamiento, por Nietzsche. Así, perdidos los referentes absolutos, más allá de la búsqueda de la verdad por el intelecto, la necesidad de constituir un sentido común para entender por la reflexión, por la razón, no deja de ser un llamado esencial al desafío del pensamiento como una actividad política constituyente del crucial llamado al sentido de la puesta en juego de la libertad del hombre.

Dedicada a la voluntad y por esto implícitamente a la paradoja de la libertad, la segunda sección de *La vida de la mente* discute las implicaciones que tendrán la fundación histórica, las formas de la apertura del tiempo para el pensamiento y la configuración del poder para la libertad. Si la libertad de la voluntad ya está constreñida por las leyes, que sujetan al ciudadano al establecer formas de su gobierno, de todos modos éstas dejan

[15] *[bid.,* p. 126.

[16] Hannah Arendt, *The Lije of the Mind,* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pp. 3-6.

unespacio para su acción. No obstante la tensión entre la institución del pasado y la acción del presente, no se deja de lidiar en torno al sentido de libertad que postulan, defienden o desvanecen los hombres en diversos momentos de su historia, y las ae:ciones que, pudiendo no haberse llevado a cabo, lo develan.

Así como la memoria es para el pasado, la voluntad lo es para el futuro en tanto fuente primordial para la acción y para dar inicio a lo nuevo. Más acotada a lo político que el libre albedrio, la voluntad tiene un rasgo esencial que la liga irremisiblemente a la capacidad de originar lo que de otra form:a podría no estar entre los hombres.

El juicio, el último elemento de su trilogía definitoria del quehacer del espíritu del hombre queda a la deriva del corte del tiempo que cegó la vida de Arendt en1975. En sus primeros esbozos, como fueron sus *Conferencias sobre la filosofí a política de Kant,*[17] al tratar el ejercicio del juicio recorre la discusión kantiana desde el sentido de la contemplación estética o de la comunidad de gustos para formular a partir de la amplitud de visión el pensamiento definitorio individual. Pero, siguiendo a Kant, incluso la capacidad de pensamiento como la libertad de hablar o escribir termina por atrofiarse cuando no se puede ejercer la libertad de comunicarse públicamente. La crítica sólo se ejerce en constante diálogo con el pensamiento ajeno y en un ámbito de existencia en donde el poner a prueba pública el propio pensamiento, aun cuando pensar sea una actividad solitaria, es adentrarse en la imparcialidad como antídoto kantiano frente a la cerrazón dogmática. Así, ejercer el juicio es una característica propia del común de los hombres y, en particulr, una prioridad del espectador ciudadano por encima de los actores o teóricos de la política.

Lejos de la figura del ciudadano liberal que se resguarda de la intervención del Estado en su vida privada, recrear las formas del poder a partir de la acción común para instituir la libertad es una tarea política que Arendt liga a la gran tradición revolucionaria, donde la posibilidad de establecer un mundo a partir de la palabra, del diálogo y la creación mental, se descubre como un atributo de la vida del espíritu, como una posibilidad abierta por la creación de un mundo común ciudadano. Pensar por uno mismo, más allá de los prejuicios, y desde una_ amplitud de

[17] Hannah Arendt, Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Barcelona, Paidós, 2003.

perspectivas comunicadas y enriquecidas por las visiones ajenas, es una condición esencial para.llevar a la acción política constitutiva de la libertad. Tradición revolucionaria que cobra su relevancia precisamente por el libre juicio público que la connota en su relevancia histórica, que le da su sentido más allá del éxito o fracaso de los distintos actores revolucionarios, y que percibe el desplante de posibilidades que el hecho histórico abre para sus espectadores, por las posibilidades libertarias a las que da entrada en la Historia.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

- ———, *he Lije o/ the M ind,* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- ———, *Los Drígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo,* Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- ———, *Sobre la Revolución,* Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- ———, *La philosophie de la existence et autres essais,* París, Payot, 2000.

———, *Conferencias sobre'la filosofía política de Kant,* Barcelona, Paidós, 2003.

Burke, Edmund, *Textospolíticos, México,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Locke, John, *The Second Treatise o/ Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End o/ Civil Government,* New York, Cambridge University Press, 1960.

Stuart, Mill John, "M. de Tocqueville on Democracy in America", en Marshall Cohen (ed.), *The Philosophy o/John Stuart M ili,* New York, The Modern Library, 1961.

Yank in the Court of the Elector Palatine: Count Rumford", A Review... Heale *European History Quarterly,* London, The Journals of Cambridge, 1973.

LA IDEA DE JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO LIBERAL DE JOHN RAWLS

*Ruslan Viva/di Posadas Velázquez**

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas.

JOHN RAWLS, *Una teoría de la justicia*

I. Los orígenes

Una teoría de la justicia, de John Rawls, publicada en 1971, representó un parteaguas para la filosofía política contemporánea, en la medida que de ella se derivaron una serie de apreciaciones, sobre -la manera en que ésta debía ser concebida en el carácter de la justicia y las sociedades democráticas modernas. Por ello, la repercusión de la obra rawlsiana se vio reflejada no sólo al interior de la filosofía política, sino también en el quehacer de la filosofía moral y la jurídica, específicamente en el constitucionalismo.

Sin duda, uno de los atractivos implícitos en *Una teoría de la justicia*, de Rawls, es su genealogía contractualista. Hay que recordar que el objetivo de esta escuela es responder a los temas clave de la teoría moral, como aquellos que hacen referencia a los deberes que la ética nos impone, así como la obligación de cumplir dichos mandatos.

* Candidato a Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Es menester señalar que la popularidad y aceptación de esta corriente de pensamiento data del siglo XVIII, periodo en que los historiadores sitúan el inicio de la modernidad. La transición del feudalismo al capitalismo rompió con la tradición de la interpretación teológica del mundo para dar paso a las respuestas científicas sobre la naturaleza del individuo y la interacción en su entorno, razón por la que se le otorgó el calificativo de etapa de la Ilustración.

Para Kant, la época de la Ilustración permitió a los hombres salir de la *minoría de edad* y *pensar por sí mismos,* aun a pesar de las restricciones al libre pensamiento que podrían imponer algunas instituciones tradicionales como la Iglesia o el Ejército.

Según Kant, cuando los hombres concibieron de manera distinta el orden social, hicieron un *uso público de la razón,* que les permitió dejar de lado el tutelaje y optar por la autonomía de pensamiento *(Sapere aude).*[1]

Autores como Michel Foucault han señalado que la interpretación kantiana de la Ilustración conduce a interrogarnos sobre el significado de la modernidad, entendida desde entonces como la manera de encarar el *presente;* esto es, el paso de una sociedad en Ilustración a una sociedad Ilustrnda. Para el filósofo francés este cometido no se ha cumplido aún, por lo que es menester seguir interrogándonos sobre la actualidad y la actitud que en ella asumimos como individuos.[2]

En este sentido, la actitud de la escuela contractualista -como heredera de la Ilustración- ha sido la de diseñar las formas de organización social a través de la razonabilidad, como el elemento insustituible para vislumbrar el espíritu que debe permear a los individuos y a sus instituciones.

Concomitantemente, otro fundamento que e desprende de este enfoque es que la autoridad es concebida como una creación de los individuos, desmantelándose así la concepción teológica que remitía a la justificación de la autoridad apelando a la fe en entidades no humanas.

La obra primigenia de Rawls está impregnada de la esencia contractualista y se sitúa justamente en el terreno de la interpretación de lo que *debe ser* la justicia en las sociedades democráticas modernas. De ahí u

[1] Immanuel Kant, *¿Quées la Ilustración?,* en Filosofía de la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 25-38.

[2] Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?,* Buenos Aires, Alción Editores, 1996, pp. 83-111.

apelación a ciertos *principios* como los elementos torales en la constitución de un orden social que otorgue certidumbre a los individuos, teniendo como noción la idea de la justicia social.

Victoria Camps ha señalado que *Una teoría de la justici:i* representa el _ "sistema de ética más importante del pensamiento contemporáneo. Una teoría filosófica de la justicia como base de los derechos y obligaciones políticas, cuyo objeto son, en primer término, las instituciones y estructuras básicas de las sociedades avanzadas".[3]

II. LAS RAÍCES KANTIANAS

Uno de los propósitos de John Rawls al escribir *Una teoría de lajusticia* fue elaborar una doctrina filosófica viable que pudiera ser una alternativa a las corrientes hasta entonces dominantes como el *intuicionismo* y el *utilitarismo*. Examinemos la crítica que Rawls hace a cada una de estas corrientes.

Rawls caracteriza al *intuicionismo* como aquella posición que parte de la existencia de una pluralidad de principios de justicia enfrentados unos con otros, lo que da como resultado una disputa por ver qué principio prevalece sobre los otros. De acuerdo con esta lógica, como no tenemos un método eficaz y capaz de medir cuál es la doctrina de justicia con mayores adeptos, lo procedente sería guiarnos de acuerdo a nuestras intuiciones para establecer qué principio es el más adecuado a nuestros intereses.

En palabras de Rawls: "Consideraré el intuicionismo de un modo más general del habitual, esto es, como la doctrina que mantiene una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio."[4]

Por ello, cuando estamos en presencia de principios diferentes, éstos deben entrar en competencia a efecto de ser ponderados de acuerdo a nuestras intuiciones particulares, para decidir cuál debe prevalecer en una situación específica.

[3] Victoria Camps, "Introducción", enJohn Rawls, *Sobre las libertades,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 9.

[4] John Rawls, *Teoría de !ajusticia,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 44.

De acuerdo con Rawls, la postura intuicionista cae por su propio peso al no ser convincente, debido a su propia incapacidad para proponer un esquema de eglas apto para jerarquizar nuestras intuiciones, siendo el caso que se produzcan conflictos entre ellas en situaciones determinadas. Asimismo, para el filósofo estadounidense esta postura es endeble, al no resolver cuándo estamos frente a intuiciones correctas o incorrectas, o peor aún, frente a simples emociones, alejadas totalmente de lo razonable.[5]

Por otra parte, en su crítica al utilitarismo, Rawls señala que esta postura considera que la adopción de una doctrina es correcta cuando maximiza el bienestar general, esto es, cuando se acepta sin cortapisas la regla de la mayoría. El utilitarismo justifica la maximización del bienestar de la sociedad bajo el conocido principio de utilidad, según el cual la mayor felicidad es la del mayor número de individuos.

Según esta postura, al ordenar las distintas doctrinas de la justicia se opta por aquella que beneficia a la mayoría. Rawls considera que la posición utilitaria es censurable porque al maximizar la utilidad de la mayoría dejaría de. lado, sino es que desaparecería, los derechos de las minorías. La nula representación de los derechos minoritarios hace que esta posición sea reprochada por Rawls, pues para él resulta una visión no contractual.

Sin embargo, cabe destacar que en un primer momento la postura utilitaria cumple los requisitos del igualitarismo al considerar todas las doctrinas de justicia y ponderarlas por igual frente a un potencial conflicto de intereses. Incluso, autores igualitaristas como RonaldDworkin han reconocido el atractivo utilitario en términos de legitimidad, máxime cuando se adopta la posición que consigue obtener el mayor respaldo social.[6]

Asimismo, otro de los elementos atractivos del utilitarismo es su pretensión de aceptar costos presentes para tener ventajas futuras. No obstante, retomando un ejemplo del propio Rawls cuando habla de *!ajusticia entre Generaciones,* si se optara por imponerle cargas mayores a las generaciones presentes para que las generaciones venideras vivieran mejor, esto no sería aceptable ni justo por el sacrificio que se impondría a las primeras.7

[5] *Ibídem,* pp. 44-50.

[6] Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 24-25.

[7] John Rawls, *op. cit.,* pp. 265-273.

Por eso, para Rawls, el atractivo que podría tener en primera instancia el utilitarismo desaparece cuando aquél tiende a comprender a la sociedad como un cuerpo que puede prescindir de algunos de sus miembros en beneficio del resto, aun a pesar de que ese resto sea la mayoría. Para el liberalismo igualitario del filósofo estadoun.i.dense, cada individuo debe ser respetado como ser autónomo y tan digno como cada uno de los demás.

Así, aunque en primera instancia resultara racional maximizar el interés general, ello no sería justo si tal acción implicara sacrificar los intereses de un cierto número de personas en nombre de la utilidad de la mayoría. La crítica rawlsiana versa en el sentido de que ciertos seres humanos no pueden ser subordinados al beneficio de otros. En su dictamen sobre el utilitarismo, Rawls defiende la conocida máxima liberal de considerar a todo ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio.

En ese tenor, lo razonable debería tener prioridad por sobre lo racional, y en el caso de la teoría rawlsiana, lo razonable sería la ponderación de la utilidad de la mayoría y de la minoría. Por ello, el pensador norteamericano critica al utilitarismo por buscar "la satisfacción del deseo o, quizá mejor, [...} la satisfacción del deseo racional".[8]

Vale decir que, en muchos casos, las posturas utilitaristas son adoptadas con frecuencia. Quizá el ejemplo más ilustrativo sea el de la regla mayoritaria adoptada por algunas democracias modernas, donde se privilegia a los ganadores y se relega a las minorías perdedoras. En la visión de Rawls, esto resultaría contrario a los fines que persigue la justicia en las sociedades democráticas.

Luego de hacer la revisión crítica de estas dos doctrinas, Rawls se ocupa de proponer una alternativa a aquéllas, partiendo de una postura contractualista de cepa liberal. Es menester señalar que el liberalismo tiende a aceptar aquellas propuestas que tienen su base en la aceptación de todos los individuos involucrados directa o indirectamente en ellas.

Rawls construyó su *Teoría de lajusticia* a partir del contractualismo de raíces kantianas, en particular de la doctrina moral del filósofo alemán, que le sirvió de punto de partida y cimiento de su proyecto. Rawls parte de una interpretación kantiana de algunos de los conceptos que va a utilizar en esta obra, como lo son el de la *posición original* y el del *velo de la*

[8] *lbidem,* p. 37.

ignorancia, mismos que hacen referencia a la forma como se van a acordar los principios de convivencia social.9

Vayamos por partes, primero explicando las ideas que Rawls retoma de Kant y posteriormente los fines que el filósofo estadounidense les da en su obra.

En su *Crítica de la razón práctica,* Kant hace una taxonomía de los principios morales de la razón práctica y. los clasifica en tres. Los primeros son los autónomos o los que se da uno mismo. Los segundos son los categóricos que no están condicionados a determinados fines o propósitos, sino que se aceptan como autoimpuestos, independientemente de las circunstancias. Los terceros son los universales, los cuales serán válidos para todos los seres racionales.

Para el filósofo alemán, éstos son los principios fundamentales de la moral que todo individuo racional aceptaría con independencia de sus deseos e inclinaciones contingentes que lo diferenciarían de otros. Así, cada individuo desearía la misma ley que cualquier otro querría, lo que se traduciría en que estos ordenamientos obligarían a todos por igual.

Así, el contractualismo kantiano operaría de la siguiente manera: cada individuo formularía sus principios con autonomía, después los retomaría categóricamente, y por último los reconocería como válidos universalmente. De esta ecuación se desprende el *imperativo categórico* que obliga a todos los individuos racionales a aceptar principios autoimpuestos y vivir de acuerdo a ellos sometiéndose a la ley moral como la única manera de ser libres.[10]

Por ello, la obra del profesor de Konigsberg señala que los principios de racionalidad y libertad son inherentes a los individuos y sirven de presupuestos básicos en las doctrinas contractualistas, pues las personas establecen de manera voluntaria y consciente un acuerdo que funda el estado civil y da pauta a la conformación de una sociedad política, cuyos principios se expresan a través de la Constitución.

Hay que destacar que esta consideración lleva a Kant a señalar, en su análisis sobre el significado de la Revolución Francesa en el contexto de la Ilustración, que no se debe fijar la vista en el acontecimiento revoluciona-

[9] John Rawls, "El conductivismo kantiano en la teoría moral", en Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia, Madrid, Tecnos, 1986.

[10] Immanuel Kant, Crítica de la razón práctica, México, Alianza Editorial Mexicana, 1999.

rio *per se,* sino en las disposiciones morales que este acontecimiento trajo para los individuos; esto es, el dotarse de una Constitución política que les concediera ciertos derechos básicos a todos y evitara nuevas guerras.11 Es menester apuntar que con estos elementos Kant construye su conocido *Tratado de la Paz Perpetua.*

En este sentido, observamos en Kant el interés porque los individuos se doten de ciertas reglas para el correcto ordenamiento social. El filósofo alemán llama a este acuerdo *principio de la autonomía de la voluntad,* donde la voluntad libre no puede aceptar determinación o condicionante que la vulnere, sin que esto implique una negación de la racionalidad y la dignidad misma del individuo. De esta forma, los principios de conducta auto1mpuestos son la punta de lanza de un contractualismo que respeta la autonomía individual.[12]

Rawls confirma el cometido kantiano al apuntar que: "Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional."[13]

Una teoría de lajusticia hunde sus raíces en la doctrina kantiana por ser parte de la tradición contractualista y por plantear una concepción de *seres noumenales* (individuos ideales), así como por retomar la moral deontológica y formal. Con los elementos de la razón práctica kantiana, el propósito de Rawls será fundamentar una teoría do1;1de individuos racionales adoptan principios de conducta autoimpuestos afines a la ley moral, cuyo objetivo sea la consecución de la justicia.

Por ello, como veremos en el siguiente apartado, Rawls partirá de una hipotética *posición original* donde los individuos toman parte en la conformación de un pacto social con un *velo de ignorancia* de por medio, esto es, teniendo presente la maximización del bienestar de todos los individuos. Con esta dosis de razonabilidad y búsqueda de la utilidad general, Rawls se aleja definitivamente de las doctrinas intuicionista y

n Michel Foucault, op. cit., pp. 77-80.

[12] Cabe destacar que contrario al imperativq categórico, se encuentra el imperativo hipotético que funciona *dé* acuerdo a los intereses particulares de los individuos y que, por ende, no encuentra lugar en el terreno de la ley moral kantiana.

[13] John Rawls, Teoría de la Justicia, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 237.

utilitarista, respectivamente. Ello le permitirá construir una teoría que garantice, por sobre otros aspectos, la justicia social.

111. EL DISEÑO METODOLÓGICO DE LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA*

Retomando su postura anti-intuicionista y anti-utilitarista y teniendo como base el estatuto del contractualismo moral kantiano, John Rawls concibió *Una teoría de lajusticia* a partir de la premisa de comprender a la sociedad como una asociación de personas que aceptan ciertas reglas de conducta obligatorias en sus relaciones sociales y que actúan de acuerdo con ellas. Para comprender mejor esta tesis, revisaremos las principales categorías que el filósofo estadounidense establece como proposiciones para desarrollar su teoría.

Como se ha señalado, el contractualismo ocupa un lugar preponderante en la teoría liberal y el caso del *liberalismo igualitario* desarrollado por Rawls no es la excepción; no obstante, el filósofo estadounidense centra únicamente su esfuerzo en la forma en que ha de ser concebida la justicia y no en un sistema integral de valores, como lo hace el contractualismo clásico.

Rawls parte de un particular pacto social que llama *contrato hipotético,* el cual sirve de base para explicar de qué manera, en una temporalidad ahistórica, se firmaría un acuerdo bajo determinadas condiciones ideales y teniendo como base el respeto al carácter autónomo y libre de los individuos signantes.

Sin embargo, cabe destacar que Rawls se separa de otras tradiciones contractualistas (como la de Hobbes, por ejemplo) al ponderar la libertad intrínseca de los individuos que firmarían dicho contrato en su objetivo de conformar una sociedad justa. Aquí es donde se refleja la defensa rawlsiana del individuo visto como un fin en sí mismo y no como medio.

Por otro lado, cabe mencionar una de las críticas que comúnmente se han hecho a los autores contractualistas –a la cual Rawls no escapó- en el sentido del idealismo innato de unos contratos que nunca se firmaron y que sirven sólo de recurso metafórico a esta escuela.

En Rawls, el recurso del *contrato hipotético* debe ser considerado en función del liberalismo igualitario que preconiza, donde cada uno de los individuos

tiene un valor *per se*. En términos de teoría política, podemos señalar que Rawls hubiera pensado en un Poder Constituyente gue en su conformación, y teniendo como base la justicia, tuviera la capacidad de incorporar en la legislación los distintos intereses y visiones de grupos e individuos. Lo mismo podría pensarse para el caso del Constituyente Permanente.

Por ello, en Rawls, la idea del *contrato hipotético* debe ser entendida como una tesis en la cual se advierte que ningún individuo está por encima de los demás; esto es, que la opinión de cada individuo tiene el mismo peso que la de cada uno de los otros.

En la óptic de Roberto Gargarella:

> Si Rawls desarrolla su propia concepción en términos de un contrato hipotético, ello se debe al valor de dicho recurso teórico como el medio para poner a prueba la corrección de algunas intuiciones morales: el contrato tiene sentido, fundamentalmente, porque refleja nuestro estatus moral, al igual que la idea,·· desde el punto de vista moral, de que la suerte de cada uno tiene la misma importancia -la idea de que todos contamos por igual-.[14]

Por este motivo, cuando Rawls parte de la idea del *contrato hipotético* para explicar la manera en que individuos racionales adoptan principios de justicia, está definiendo claramente su doctrina del liberalismo igualitario. Este *contrato hipotético* al que se someterían estos individuos racionales necesitaría de un elemento adicional como condición para que los contrayentes conformaran un pacto social justo. En ese sentido, Rawls propone que los individuos deben someterse a un *velo de ignorancia* para adoptar principios morales.

Este *velo de ignorancia* es nuevamente un recurso alegórico que Rawls utiliza y toma de la tradición de la filosofía del Derecho, según la cual la impartición de justicia debe revestirse de imparcialidad.

Para Rawls, la intención del *velo de ignorancia* es que cuando los individuos libres y racionales tomen parte del acuerdo social, éste debe estar impregnado de una concepción de justicia que valore a todos los individuos por igual, para de.esta forma maximizar el bienestar general.

En ese tenor, será función del *velo de ignorancia* propiciar que en la adopción de acuerdos, los individuos más favorecidos no saquen provecho

[14] Roberto Gargarella, *op. cit.*, p. 34.

de su posición social para explotar las circunstancias naturales y sociales con las que están dotados en su propio beneficio.

Por ello, según Rawls, la única manera de garantizar la imparcialidad en la búsqueda de acuerdos justos es que se recurra a un *velo de ignorancia*, para de este modo hacer que los individuos signantes se encuentren en igualdad de condiciones, al no saber en qué posición social los ubicó en la lotería de la vida.

Esta situación favorecerá que los individuos recurran a la formulación de principios justos y, sobre todo, que pongan énfasis en favorecer a los individuos menos aventajados, tomando en consideración que en un hipotético caso ellos pudieran ocupar o llegar a ocupar esa posición. Esta visión es importante para la teoría política, pues la podemos equiparar con la toma de decisiones, donde en los procesos de legislación y de implementación de las políticas públicas se deberían buscar acuerdos que favorecieran a las personas y grupos más desfavorecidos.

Así, el *velo de ignorancia* hará que los individuos contractuantes orienten sus decisiones sobre la base de consideraciones generales, universales y públicas, que tengan como fin la justicia, en especial para favorecer a los individuos menos aventajados, porque no saben qué lugar van a ocupar una vez que este *velo* sea levantado.[15]

Como se puede apreciar, la concepción del *velo de ignorancia* está impregnada de la teoría moral kantiana del *imperativo* categórico, pues los individuos escogerían principios que fueran razonablemente aceptables para todos. Esta situación cond11:iría a que los individuos actuaran como personas racionales preocupadas por promover sus intereses, teniendo siempre en mente el bienestar general.

Tal como advierte Will Kymlicka, la proposiión del *velo de ignorancia* es un examen intuitivo que los individuos se formulan para tomar decisiones que favorezcan la equidad.[16] De esta manera, los individuos desecharían todo aquel planteamiento que les pudiera servir en su propio favor, pues de lo que se trataría es de buscar acuerdos justos, principalmente para los individuos menos favorecidos.

[15] John Rawls, *op. cit.*, pp. 135-140.

[16] Will Kymlicka, Filosofía política contemporánea, Barcelona, Ariel, 1995.

Tomando como base este *contrato hipotético* y teniendo por herramienta el *velo de ignorancia,* Rawls conforma lo que da en llamar la *posición original,* cuya intención será establecer un procedimiento equitativo entre los individuos que conformarían el pacto social, según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos en aquél, éstos tengan como fin la justicia.

En este sentido, la *posición original* asegurará que los acuerdos alcanzados por los individuos sean imparciales. Así, dicha posición representaría un intento para darle cabida tanto a los principios filosóficos razonables, como a los juicios que tenemos acerca de la justicia. El cometido de Rawls es . que se conforme un consenso sobre estos principios y juicios en una situación de igualdad e imparcialidad.

En palabras del pensador norteamericano, la *posición original* "se describe (como) una situación simplificada en la cual individuos racionales que tienen ciertos fines y que están relacionados entre sí de cierta manera, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias".17

El debate sobre los principios morales en torno a la justícia sería la piedra de toque sobre, la que ver'saría esta posición. Por último, hay que considerar de nueva cuenta la orientación filosófica kantiana implícita en 1*posición original,* pues está concebida como una situación hipotética y ahistórica. Es una posición que busca asegurar la adopción de principios de justicia universalmente válidos independientemente de las contingencias temporales.

Es menester señalar que los individuos que harían suyos estos principios serían caracterizados como seres morales *(homo noumenon),* en contraposición a los individuos que buscan exclusivamente su bienestar *(homo phaenomenon).* El hecho de que los individuos se comporten como agentes morales, esto es, personas libres e iguales que buscan definir acuerdos sociales bajo . condiciones de imparcialidad, marcará una diferencia importante con respecto a otro tipo de contratos, como el que propondda una postura utilitarista, que maximizaría la regla de la mayoría.

El estatuto de agentes morales hará que los individuos en la *posición original* se comporten racional y desinteresadamente con el propósito de definir principios acordes a la justicia. Rawls cree que en la edad adulta,

[17] John Rawls, *op. cit.,* p. 120.

los individuos desarrollan una cierta capacidad para comprender el sentido de la justicia y por ende adquieren habilidades para juzgar lo que es justo de lo que no lo es, a través de la razonabilidad.

Es por eso que cuando los individuos formulan razonamientos morales, están entrando lo que el filósofo estadounidense llama un *equilibrio reflexivo,* cuyo objetivo es partir de intuiciones sobre el bien y compararlas con principios más generales de justicia.[18] De ahí qué el *equilibrio reflexivo* sea necesario para adoptar los principios de justicia, en términos de que es el instrumento que nos permite someter a la consideración moral las · características del ordenamiento social.

De acuerdo con Rawls,

> aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ello en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se le parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales.[19]

Este conglomerado de conceptos y las situaciones que ellos explican, crean la metodología que Rawls llama *justicia como imparcialidad,* cuyo objetivo es que ciertos individuos racionales en un *hipotético contrato social* adopten principios de justicia, teniendo como único impedimento un *velo de ignorancia* de por medio.

Si se cumplen todos estos postulados, tal situación dará paso a lo que Rawls sintetiza como una *sociedad bien ordenada,* que es definida como . aquella sociedad diseñada para promover la justicia y concomitantemente el bienestar y la felicidad de sus miembros. Esta sociedad será caracterizada por dos elementos básicos: cada uno de sus integrantes admitirá y sabrá que los otros aceptarán los mismos principios de justicia, a la vez que cada cual tendrá conocimiento de que las instituciones sociales buscarán dar cumplimiento a dichos principios. [20]

[18] En este equilibrio reflexivo radica la diferencia que Rawls tiene con la doctrina intuicionista.
[19] *Ibidem,* p. 121.
[20] *Ibidem,* pp. 18 y ss.

Dicho en otros términos, esta *sociedad bien ordenada* se guiará bajo una *concepción dejusticia,* esto es, un planteamiento según el cual a los individuos se les asignan ciertos derechos y deberes a la vez de serles distribuidas las . cargas y los beneficios sociales. Este será tema del siguiente apartado.

IV. Los DOS *PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA}USTICIA*

De acuerdo con la teoría de Rawls, cuando los individuos en la *posición original* adoptan ciertas reglas de conducta están pensand<;> en un ordenamiento social que pondere la utilidad general, preocupados especialmente por aquellos miembros de la sociedad con mayores carencias.

Por eso la propuesta rawlsiana versará sobre el establecimiento de un sistema de cooperación social diseñado para promover el bienestar de todos aquellos que forman parte de él. El filósofo estadounidense cree que la cooperación social dará una mejor vida a cada uno de los individuos de la sociedad, que si aquellos vivieran de acuerdo a sus propios intereses.

En ese tenor, la propuesta del pensador norteamericano parte del supuesto de que se necesitan ciertos principios para. organizar la convivencia social, teniendo siempre en mente una *concepción dejusticia* (es decir, la manera en que se aplica la justicia) que determine acuerdos básicos en materia de derechos ciudadanos, pero también la necesidad de promover un arreglo para la distribución de cargas sociales, en términos de compensar a los miembros menos aventajados de la sociedad, sin qué ello vaya en detrimento de los individuos con mayores ventajas sociales.

Rawls está pensando estos principios para el ámbito de la justicia social, una justicia cuyo objetivo sea el de crear un contrato capaz de asignar derechos y deberes entre los- individuos de la comunidad, a la par de la distribución apropiada de los beneficios y las cargas sociales[21] Lo anterior conforma el presupuesto rawlsiano denominado *justicia redistributiva.*[22]

[21] *Idem.*

[22] De acuerdo con Norberto Bobbio, la justicia redistributiva "es en la que se inspira la autoridad pública para la distribución de honores y gravámenes: su objetivo es que a cada uno le sea dado lo q{.¡e le corresponde con base en criterios que pueden cambiar [...] los criterios más comunes son a cada uno según su mérito, a cada uno según su necesidad, a cada uno según su trabajo". Cabe destacar que en contraparte a la justicia redistributiva se encuentra la justicia conmutativa que, en

Estos principios únicamente tendrían cabida en una *sociedad bien ordenada:* aquella diseñada para la promoción del bienestar de sus integrantes y en la cual cada uno de sus miembros acepta y sabe que los demás admiten los mismos principios de justicia.

Esta premisa propiciará que los individuos se asocien de manera segura y coordinada al compartir una *concepción de justicia* que establece vínculos de amistad cívica. El discernimiento público de la justicia limitará a los individuos de la persecución de otros fines, al constituirse como el rasgo distintivo de esta *sociedad bien ordenada.*

Por ello, más allá de las diferencias entre los individuos por lo que es justo y lo que no lo es, lo cierto es que prevalecerá una concepción de justicia, la cual hará que se asignen derechos y deberes básicos, además de cargas y beneficios sociales como los principales elementos para cimentar la cooperación social.

Este es justamente el objetivo de *Una teoría de la justicia:* hacer que las instituciones básicas de la sociedad (la familia, el mercado y la constitución política) promuevan una equitativa repartición en la asignación de derechos y deberes sociales: una justa distribución de reglas que hagan un balance entre pretensiones competitivas y ventajas sociales.

En este sentido, la *posici_ón original* conduciría a los individuos a adoptar principios de justicia a través de un *equilibrio reflexivo* y teniendo como único obstáculo un *velo de ignorancia* que ponderaría la utilidad general.

Es menester precisar que los principios a adoptar se inscribirían en un ámbito general; por ende, no estarían destinados a resolver problemas específicos, sino de la *estructura básica de la sociedad,* que es concebida por Rawls como la serie de instituciones más importantes de la sociedad.

Al respecto, Rawls señala:

> Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica.de la libertad

palabras del mismo autor, es aquella "que regula los intercambios: su objetivo fundamental es que las dos cosas que se intercambian sean de igual valor, con el fin de que el intercambio pueda ser considerado justo (...] Dicho de otro modo: la justicia conmutativa ha sido definida como la que tiene lugar entre las partes, la distributiva es aquella que tiene lugar entre el todo y las partes", Norberto Bobbio, Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general dé la política, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 20-21.

> de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad -privada de los medios de producción y la familia monógama, son ejemplos de las grandes instituciones.[23]

Por esta razón, Rawls considera que estas instituciones deben responder a principios de justicia como la primera de sus virtudes, al distribuir de manera adecuada derechos y deberes, por un lado, y la determinación de las ventajas provenientes de la cooperación social, por el otro.

Al mismo tiempo, Rawls cree que los individuos que firmarían el hipotético pacto social se encontrarían persuadidos para obtener cierto tipo de bienes por parte de las instituciones sociales.

El filósofo estadounidense los llama *bienes primarios,* y según él: "en esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar. Las perspectivas de una persona mejoran cuando puede prever una colección preferida de estos bienes".[24]

El pensador norteamericano divide estos *bienes primarios* en dos grandes rubros. Por una parte, encontramos los *bienes primarios sociales* que vendrían a ser los que distribuirían las instituciones sociales justas, y que en este caso se materializarían en la asignación de derechos y deberes para todos _los individuos, así como en la repartición de la riqueza y las oportunidades sociales.

En la otra vertiente estarían los *bienes primarios naturales* o aquellos que no serían distribuidos por las instituciones sociales, y que en este caso estarían representados por los talentos individuales: la inteligencia, las destrezas, la salud, entre otras cualidades afines a las personas.

Con base en estos elementos, Rawls construye un método para adoptar los principios básicos de justicia bajo la premisa de un criterio que denomina *regla maximin}* el cual consiste en que ante la incertidumbre entre distintas posiciones respecto a la justicia, será tarea de los individuos jerarquizar las alternativas de acuerdo a los peores resultados que de ellas se esperen.

[23] John Rawls, *op. cit.,* p. 97.
[24] *Ibidem,* p. 20.

Por eso, en la visión de Rawls, los individuos deberían escoger la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las demás alternativas posibles.[25] De ahí que los resultados que se esperen de la elección de la *regla maximin,* ponderen la utilidad mínima (en este caso a las personas menos favorecidas por la lotería de la vida) por sobre la utilidad máxima.[26]

Teniendo estos presupuestos, Rawls señala que los individuos se conducirían en función de *dos principios básicos dejusticia:*

> Primero. Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.
>
> Segundo. Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos; y, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.[27]

El primer principio de justicia hace referencia a los derechos y deberes de los individuo , mientras que el segundo principio remite a la manera en que ha de ser organizada la vida social.

El primer principio de justicia debe ser visto a la luz de la tradición liberal de la defensa de las libertades cívicas básicas, que son expresadas bajo la máxima de la defensa de la liberq1.d del individuo frente al Estado.

En este caso, los derechos y deberes básicos de ·los que nos habla Rawls tendrían que ver con lo que la teoría política denomina libertades ciudadanas, como lo son las libertades de asociación, expresión, reunión y voto.[28]

En palabras del filósofo norteamericano, las libertades a que hace referencia este primer principio son:

---

[25] *Ibidem,* p. 150.

[26] En el criterio maximin estriba la principal diferencia de la teoría rawlsiana con la doctrina utilitarista.

[27] *Ibidem,* pp. 67-68.

[28] Destaca el hecho de que. estos derechos y deberes a los que hace referencia este principio sean los que en materia de teoría política Robert Dahl establece para conformar su esquema de la Poliarquía, que es concebida como la agrupación de muchas arquías o gobiernos (o lo contrario a la oligarquía) y que es la manera en que se expresan las democracias liberales modernas. Robert Dahl, La poliarquía. Participación y oposición, México, REI, 1996.

> la libertad política (el derecho a votar y ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de Derecho. Estas libertades han de ser iguales conforme al primer principio.[29]

En cuanto al segundo principio, que en su primera parte advierte que *las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que se espere razonablemente que sean ventajosos para todos,* su adopción tendría que ver con la *regla maximin* que pregonaría la utilidad mínima de acuerdo con lo que en matemáticas se conoce como el *Óptimo de Pareto.*[30]

De acuerdo con la interpretación que hace Rawls de este Óptimo, una distribución determinada es suficiente cuando mejora a determinadas personas sin detrimento de las demás. Dicho en términos de Rawls:

> Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad.[31]

El autor piensa que sería peor para los individuos menos aventajados la igualdad que una cierta desigualdad que les favorecería. La oposición a la desigualdad en nombre del igualitarism(i) sería a la postre dañino para los individuos menos aventajados.

Por ello, la *regla maximin* permitiría las disparidades en la renta, ya que éstas podrían ayudar a mejorar los incentivos y aume1'tar la capacidad de la sociedad para ayudar y cooperar con sus miembros menos favorecidos.[32]

[29] *Ibidem,* p. 68.
[30] *lbidem,* p. 73.
[31] *lbidem,* pp. 80-81.
[32] *Ibídem,* pp. 81-85.

Empero, hay que destacar que la cláusula de este principio que hace referencia a la vinculación a *empleos y cargos asequibles para todos,* esto es, la oportunidad igual de todos los individuos a realizar sus propios fines, tendría prioridad sobre la otra cláusula, pues de lo que se trataría es de ponderar la igualdad de oportunidades a todos los miembros de la sociedad, quienes harían uso de sus *bienes primarios naturales* (inteligencia, destrezas, habilidades) para tal fin.

En ese tenor, el segundo principio de justicia permitiría la desigualdad social entre los individuos, si y sólo si ésta favoreciera a los menos aventajados, así como la puesta en marcha de un principio de igualdad de oportunidades para que los individuos de acuerdo .a sus destrezas y habilidades compitieran por los empleos y los cargos públicos.

En este caso, y volviendo a la teoría política, estos criterios tendrían que ver con la solidaridad social y con la definición de políticas programáticas que tuvieran por objetivo el combate a la pobreza a través de la justa redistribución del ingreso. Por otro lado, destaca el hecho de proponer que los individuos , sea cual fuera el lugar en que los colocó la lotería de la vida, tengan la oportunidad de conseguir empleos y postularse para cargos públicos o ser funcionarios públicos, tomando únicamente como base sus destrezas y habilidades innatas.

Es importante señalar que para Rawls debe existir un *orden lexicográfico* (un orden jerárquico) en la adopción de estos principios, para que la justicia cumpla su razón de ser. De este modo, si no se cumple el primer principio (los derechos y deberes), el segundo principio (cargas y beneficios sociales) no podrá realizarse de manera clara. Ello, en términos de teoría política, debido a que se puede privilegiar la eficiencia a partir de restringir las libertades políticas fundamentales.

De acuerdo con el pensador estadounidense:

> Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas.[33]

[33] *Ibídem,* p. 68.

Rawls considera que la adopción de estos *principios básicos de justicia* conducirían a los individuos a un ordenamiento social correcto, y que incluso este *cemento de la sociedad* les permitiría sentar las bases de su propia felicidad, pues cuando las instituciones sociales son justas y permiten a las personas desarrollar sus proyectos de vida, sin mayor restricción que el respeto a las reglas de convivencia, estaremos en presencia de la realización de los individuos.

Según Rawls, la felicidad tiene dos aspectos: la ejecución de un proyecto racional de vida y la confianza del individuo en desarrollarlo con plenitud. Por eso, para el filósofo norteamericano: "un proyecto racional (de vida), cuando se realiza con seguridad, hace una vida plenamente digna de elección, y no exige nada más. Cuando las circunstancias son especialmente favorables y la ejecución particularmente afortunada, la felicidad de una persona es completa".[34]

V. DESPUÉS DE LA *TEORÍA DE LA}USTICIA*

Como hemos señalado, Rawls escribió *Una teoría de lajusticia* en 1971, no obstante al cabo de dos déc'adas reformuló algunos de sus planteamientos originales, que plasmó en un texto que llevó por título *Liberalismo político*, publicado en 1993, mismo que hace un recuento de diversos ensayos y conferencias que Rawls realizó en esas dos décadas para dar respuesta a sus críticos, así como para precisar algunas ideas.

En *Liberalismo político,* Rawls hace una revisión de sus primeras tesis, lo cual lo lleva a repensar que si bien no pueden existir *sociedades bien ordenadas* por la propia dinámica del Estado democrático de nuestros días, sí se puede aspirar a guiar las nociones de dicho Estado desde una concepción de justicia.

Para Rawls, sólo un Estado liberal democrático de Derecho alcanzaría los principios básicos de la justicia, entendida como equidad. Dicho Estado necesitaría de una economía de mercado con ciertas correcciones, así como la necesidad de establecer un principio de tolerancia para permitir que

[34] *Ibídem,* p. 497.

distintas doctrinas políticas y filosóficas pudieran compartir los valores básicos de la justicia.

Así, los valores e ideologías que estuvieran en conflicto en una sociedad democrática avanzada podrían resolverse si el Estado asumiera una neutralidad en ese aspecto y exhortara a los individuos a la tolerancia de los distintos grupos sociales, ·a partir del reconocimiento de un esquema de valores de justicia que a todos favoreciera y beneficiara.

Tomando en cuenta que en las sociedades democráticas modrnas existe una pluralidad de doctrinas filosóficas, religiosas y morales, sería ne'cesaria la aceptación de.un marco reg_ulatorio a partir de ciertos valores comunes derivados de la justicia, como condición para que la democracia tenga razón de ser *(pluralismo razonable).* Dicha justicia sería concebida como un *consenso traslapado* de doctrinas razonables y generales que forjarían lo que podríamos llamar un *consenso constitucional.*

El método constructivista kantiano que Rawls utiliza para conformar su teoría de la justicia no es desechado por su nueva propuesta; empero, hay que advertir que el procedimiento de construcción de principios cumple en *Liberalismo político* el papel de sustentar la posibilidad de un *pluralismo razonable,* que es la base del *consenso traslapado,* procedimiento que resolvería el problema de la estabilidad en las sociedades democráticas de nuestros días.

En este nuevo planteamiento, Rawls abandona las pretensiones universalistas expuestas en *Una teoría de lajusticia,* debido al carácter complejo y multicultural de las democracias modernas, lo cual se traduce en el cambio del concepto de *pluralismo agudo* al de *pluralismo razonable.*

Para Rawls, el que existan distintas concepciones filosóficas, religiosas, políticas y morales, provoca que no se puedan establecer acuerdos de convivencia general como los que imaginaba se darían en la hipotética *posición original.* Ahora, la propia pluralidad democrática obligaría a pensar en doctrinas razonables que se guiaran por reglas de convivencia mínimas plasmadas en la constitución.

De acuerdo con lo anterior, no habría *sociedades bien ordenadas* en un sentido estricto, sino sociedades con una multiplicidad de concepciones que requerirían un *pluralismo razonable* en el contexto de la modernidad democrática.

De este modo, Rawls concibe la metodología del *constructivismo político* como el punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política.

En términos del filósofo norteamericano:

> El significado pleno de la concepción de un constructivismo político radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable, y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón de que tal concepción puede ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas es que desarrolla los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica común. Al acatar esos principios de justicia, los ciudadanos demuestran ser autónomos, en términos políticos, y así, en cierto sentido, compatibles con sus doctrinas comprensivas razonables.[35]

Desde esta perspectiva, se concebirá la construcción de principios de justicia como el resultado de un ejercicio de la razón práctica que utiliza conceptos propios, tales como los de individuo y sociedad.

El *constructivismo político* de la justicia tendrá ciertos rasgos que le darán una coherencia práctica:

L Considerará los principios de justicia como el resultado de un procedimiento de construcción que otorgue certidumbre a la política.
2. Planteará el problema de la justicia en el terreno de la racionalidad práctico-moral, siguiendo la tradición kantiana.
3. Hará uso de una concepción compleja de la persona y su inserción en la sociedad, en la cual se define políticamente a la persona como dotada de facultades o*poderes morales* y con un sentido de pertenencia ala sociedad que es entendida como un sistema justo de cooperación.
4. Establecerá la idea de lo *razonable,* dándole una aplicación distinta a la que le había otorgado en la *posición original,* lo cual dará como

[35] John Rawls, *Liberalismo político,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 101.

> resultado la adopción de principios de justicia que den certidumbre al complejo cuerpo social.

Con estas bases, Rawls construye una teoría con un fuerte énfasis en el aspecto político y en la que el concepto de lo *razonable* sirve de base al *consenso traslapado,* dando como resultado que el contenido de los principios sea comprendido ahora desde una *concepción política razonable.*

Según Rawls, lo *razonable* comprenderá ciertas características asociadas a los individuos, como su disposición a proponer y acatar los términos justos de la cooperación social entre iguales, y su anuencia para adoptar las condiciones que imponen las leyes.

De acuerdo con Rawls:

> Decimos que a las personas razonables no las motiva el bien general como tal, sino el deseo mismo de que hay un mundo social en que ellas, como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar. Insisten en que la reciprocidad debe regir en este mundo, de manera que todo el mundo se beneficte.[36]

El pensador estadounidense apuntará que será posible concebir este prototipo de individuo, porque habrá adquirido ciertas concepciones morales y una idea de la justicia de la cultura política pública (democrática), así como nociones y principios de racionalidad práctica compartidos por sus semejantes.

Así, la formulación correcta en el procedimiento del *pluralismo razonable* garantizará que los individuos acepten los principios acordados, sin que por ello modifiquen sus doctrinas razonables sean estas morales, religiosas, filosóficas o políticas, ya que no se afectan los aspectos esenciales de dichas doctrinas, pues los principios convenidos se restringen al terreno político.

Desde esta perspectiva analítica, a Rawls le interesa mostrar una concepción *política* y no *metafísica* del individuo, pues ya no se traq1rá de un agente moral en términos generales, sino de un agente moral libre e igual que los demás miembros de la sociedad.[37]

[36] *Ibídem,* p. 68.
[37] *Ibídem,* pp. 51-56.

Adicionalmente, Rawls agrega a esta noción política del individuo un concepto propio de *autonomía,* retomado de su obra *El constructivismo kantiano en la teoría moral,* texto donde se trata este problema en términos de *autonomía racional* y *autonomía plena.* La primera relacionada con el carácter de los individuos en la *posición original* y la segunda con los sujetos pertenecientes a una *sociedad bien ordenada.*

Hay que recordar que el individuo que Rawls presenta en *Una teoría de la justicia* cuenta con estas dos formas de autonomía, pues espera obtener un acuerdo con sus semejantes a través de la *razonabilidad delprocedimiento,* así como de las características que le son inherentes o constitutivas de su moralidad.

No obstante, en *Liberalismo político,* Rawls lleva a cabo una revisión de estos planteamientos en términos de *objetividad.* Se trata de precisiones sobre lo que, desde el punto de vista *constructivista,* ha de tenerse como los hechos relevantes en el razonamiento práctico. Estos habrán de estar determinados por la naturaleza del procedimiento mismo, y no con base en razones que califican las acciones o las instituciones como justas o injustas.

Cabe hacer notar que en este procedimiento, Rawls está pensando nuevamente en el contexto en que se inscriben las democracias pluralistas, donde deben tener cabida ideas como las de tolerancia y respeto mutuo, que permiten a los individuos evaluar ciertos hechos relacionados con la justicia o las virtudes políticas.

Así, para Rawls sigue siendo adecuado en el *constructivismo político* contar con principios de justicia ceñidos al *imperativo categórico* kantiano, en términos de ser el instrumento ideal para evaluar dichos principios, ya sea para aceptarlos o rechazarlos.

De tal manera, las posibilidades- de construcción de los principios son viables, porque parten de una intuición fundamental que comprende a la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Rawls cree que un razonamiento práctico de esta índole permitiría diseñar una sociedad abierta, circunscrita a los criterios de una democracia constitucional que garantizara los derechos fundamentales, sin perder de vista su función de justicia social.

Esta argumentación le sirve de base a Rawls para sentar la fundamentación del *consenso traslapado,* el cual expresa que no obstante la diversidad de doctrinas filosóficas, políticas, religiosas y morales razonables que poseen los individuos en las sociedades multiculturales, existirá un consenso básico sobre ciertos derechos y deberes que-den certidumbre al conglomerado social y eviten la disputa entre posiciones conflictivas.

Según el pensador estadounidense:

> Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia, dadas las circuflstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con lo puntos de vista que ellos profesan libremente.[38]

En términos de teoría política, el *consenso traslapado* sería propio de un régimen constitucional democrático avanzado, mismo que representaría principios de justicia aceptados públicamente y que guiarían el devenir de la vid democrática, principalmente en lo concerniente a dirimir la disputa ideológica electoral en un marco legal que diera certidumbre a todos los actores políticos, más allá de que sus propuestas sean aceptadas o no·por la sociedad.

Sin embargo, no se debe perder de vista que, de acuerdo con Rawls, este diseño *constructivista* -que comprende valores políticos propios de una democracia constitucional no es ningún impedimento para la *construcción* de otros valores pertenecientes a campos distintos al estrictamente político. En ese tenor, la tesis de la justicia social no dejaría de tener vigencia en el *constructivismo político* rawlsiano, pues podría ser retomada una vez que se acordaran los términos de la organización política.

[38] *Ibídem,* p. 154.

A nuestro juicio, la estructura qu configura el *consenso constitucional* sería la base para que a partir de ciertas condiciones de convivencia, los individuos tuvieran un piso común donde se dirimieran los posibles conflictos, privilegiando con ello la estabilidad política. El *constructivismo político* rawlsiano afianzaría aún más el Estado de Derecho, que se convertiría en el pilar sobre el cual se cimentaría la cooperación y la solidaridad.

Esta democracia constitucional consolidaría una concepción política de la justicia que se independizaría de criterios religiosos o filosóficos, además de ser la plataforma de un nuevo constituyente, desarrollado a partir de principios morales aplicados a las distintas instituciones políticas, sociales y económicas que representarían las estructuras básicas de una organización de naturaleza y fines democráticos.

Rawls, incluso, concibe el consenso constitucional en términos de teoría política:

> En el consenso constitucional, una Constitución que satisface ciertos principios básicos establece procedimientos electorales democráticos para moderar la rivalidad política dentro de la sociedad. Esta rivalidad incluye no sólo la rivalidad entre clases sociales e intereses, sino también entre aquellos que están en pro de ciertos principios liberales y en contra de otros, por cualesquiera razones. Aunque existe acuerdo acerca de ciertos derechos políticos básicos y ciertas libertades -acerca del derecho al voto y acerca de la libertad del discurso político y la asociación política, y acerca de todo lo demás que sea necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia-, también existe desacuerdo entre quienes sostienen esos principios liberales en cuanto al contenido más exacto y en cuanto a los límites de estos derechos y libertades, así como en cuanto a qué otros derechos y libertades tendrán que considerarse básicos, y por lo tanto, necesitarán protección legal, aunque no sea por la vía constitucional. El consenso constitucional no es profundo, y tampoco es amplio; es estrecho en su alcance, pues no incluye la estructura básica, sino sólo procedimientos del gobierno democrático.[39]

Por otro lado, la recurrencia de Rawls al *constructivismo kantiano* debe ser entendida como un recurso metafórico que justifica el discurso moral, pues en

[39] *Ibidem*, pp. 158-159.

la medida que los principios de justicia se apartan de contenidos particulares, se concreta una idea política de la justicia que amalgama constitucionalmente 'doctrinas diversas, incluidas aquellas que se excluyen entre sí.

De esta manera, los dos principios básicos de justicia (derechos y deberes para todos los individuos, y distribución de las cargas y los beneficios sociales mediante los criterios de diferencia y de igualdad de oportunidades) serían reconstruidos a partir de ideas como la tolerancia y el consenso, lo cual crearía una concepción de justicia razonable y más específicamente un sistema de cooperación entre personas libres e iguales.

Así, la justicia tendrá como finalidad alcanzar acuerdos políticos voluntarios entre los individuos, que a la vez se traduzcan en requisitos de convivencia cooperativa, donde -sin socavar convicciones religiosas o filosóficas-, se consiga que dichos acuerdos no constituyan un obstáculo para la vida social, pues estarían enmarcados en critetios de tolerancia y de reconocimiento de los derechos de los demás individuos.

Este escenario que dibuja Rawls, en el que se busca atemperar y moderar las discrepancias, cimentaría una sociedad en cierto modo estable, pues a partir del reconocimiento de iertos derechos y obligaciones de cada uno de los ciudadanos, éstos colaborarían con su sociedad, a fin de que ello redundara en ventajas para todos.

VI. LA OBRA PÓSTUMA: *EL DERECHO DE GENTES*

Rawls publicó en 2001 *El derecho de gentes*, que sería su texto final. En él matiza algunas de sus ideas referentes a la justicia, con la idea de conformar una *utopía realista* en la que a nivel mundial los ideales liberales tuvieran cabida, sobre todo en sociedades comprometidas con el respeto a las libertades básicas de sus ciudadanos.

En la conformación de esta propuesta, Rawls retoma el *ius gentium* romano (el primer documento sobre Derecho internacional elaborado por el Imperio romano para decidir sobre los casos que afectaban a los miembros de las regiones colonizadas y que escapaban de las leyes romanas) y los postulados kantianos del *Tratado de la paz perpetúa.*

Rawls adapta la terminología romana, desechando el componente imperial, para desarrollar una estructura utópica, no idealista, en función de la cual espera que se agrupe una futura *sociedad de pueblos* -como imaginaba Kant- a partir de la aceptación de ciertos principios básicos de raigambre liberal.

Sin embargo, Rawls no apuesta por un imperialismo cultural traducido en la exportación de los valores liberales del mundo occidental a sociedades que no lo son. Su proyecto se encamina a la necesidad de que los gobiernos democráticos liberales asuman un diálogo respetuoso y tolerante con gobiernos que no lo son, a efecto de que aunque aquéllos no acepten los postulados occidentales en su totalidad, puedan promover las libertades fundamentales de sus ciudadanos.

En *El derecho de gentes* se puede encontrar también el eco de las críticas comunitaristas y republicanas, pues el nuevo planteamiento del pensador norteamericano se centra en la defensa de las libertades básicas pero en términos de apertura a lo cultural y contextual.

Empero, no consideramos que en esta obr Rawls renuncie del todo a sus postulados originales, sino que los matiza para complementarlos. Si bien es cierto que en su obra primigenia apuesta por una teoría liberal universalista *(Una teoría de lajusticia),* ello no significa que la deseche por completo al escribir sobre el quehacer político en las democracias liberales contemporáneas *(Liberalismo político),* sino que la adecua en función de las críticas recibidas y la retoma en su escrito final *(E/ derecho de gentes)* para darle perspectiva histórica.

Para el filósofo de Harvard, el componente liberal puede y debe aplicarse a normas y tratados de Derecho internacional más allá de que los gobiernos signantes sean liberales o no. Rawls piensa que el elemento para que un gobierno acepte fos principios liberales es su *decencia,* entendida como la aceptación d una forma de vida sancionada por reglas de talante liberal.

Por ello, el pensador norteamerican,o concibe la idea de la *utopía realista* que tomaría forma en una *sociedad mundial depueblos decentes* regulada por criterios razonables que a todos convinieran y aceptaran. Según Rawls, su planteamiento es una *utopía realista* porque "describe un mundo social

alcanzable que combina equidad política y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos".[40]

En el corazón de est tesis late el componte *universalista* que Rawls había esbozado en *Una teoría de lajusticia,* aunque ahora contextualizado en la actual coyuntura internacional caracterizada por guerras injustas, neocolonialismo, intolerancia religiosa, hambre y pobreza extrema. Ante ello, el pensador norteamericano cree que estas formas de injusticia serían eliminadas por instituciones políticas justas o *decentes.*

Por esa razón, Rawls apunta que la *sociedad depueblos* debe buscar "asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar lapaz".[41] En cierto modo, Rawls hace un homenaje a Kant y reescribe el *Tratado de lapaz perpetua,* pensando en los acuerdos que debían permear el derrotero de la política internacional.

VII. LA IDEA RAWLSIANA DE LA JUSTICIA HOY

En este breve recorrido por el pensamiento de John Rawls hemos anotado los principales elementos que caracterizaron la evolución de su obra. Sin duda, los matices a su *Teoría de la justicia* que el filósofo estadounidense expresa tanto en *Liberalismo político* como en *El derecho de gentes,* responden a la necesidad de *actualizar* sus tesis para dar una respuesta a los problemas surgidos en las democracias liberales actuales.

Sin embargo, hay que destacar que una de las principales aportaciones de John Rawls al campo de la filosofía política es haber equiparado el quehacer político con la búsqueda de la justicia, generando con ello un nuevo campo de orientación a la teoría política. Al asumir esta posición, Rawls rompió en buena medida con la añeja tradición que establecía una relación dicotómica entre las nociones de ética y política. Este razonamiento moral hace que en términos de búsqueda de la justicia, la política adquiera un estatuto ético.

[40] John Rawls, *El derecho de gentes,* Barcelona, Paidós, 2001, p. 15.
[41] *Idem,* p. 41.

En ese sentido, onsideramos que aunque la obra de Rawls tiene sus orígenes en la filosofía política, los planteamientos que de ella se pueden extraer son pertinentes para el esbozo de una teoría política que defina el marco de acción .política del Estado en las sociedades democráticas · modernas.

Principalmente la idea de justicia en la obra deRawls nos obliga a pensar en la consolidación de las libertades humanas en tres vertientes básicas: libertades civiles (de expresión, asociacióh, tránsito, y reunión), políticas (a votar y ser votado) y sociales (acceso a la salud y educación a través de la redistribución del ingreso).

Éste no es un tema menor, ya que en las democracias modernas encontramos cierto déficit en la última de esta triada de libertades. Hay que decir que en buena medida los gobiernos democráticos han resuelto los temas relativos a los derechos civiles y políticos, sobre todo en función de que se han extendido las llamadas *transiciones a la democracia* en el mundo occidental.

No obstante, lo cierto es que en términos de derechos sociales existe una peligrosa desatención gubernamental que se ha traducido, primero, en el'desasosiego de los ciudadanos y, después, en descontento general que ha erosionado significativamente el consenso en torno a la viabilidad de la democracia.

Éste es un tema complejo en sí mismo, máxime si se piensa en el nuevo contexto mundial generado por la globalización de la economía en el que están inmersos los gobiernos democráticos. Para autores como Ulrick Beck, el campo de acción de la *política local* se ve afectado de manera significativa por las *decisiones globales* que alteran tanto el rumbo de la actividad económica orno la vida política de las naciones.

Así, una decisión tomada por una potencia económica mundial o por un grupo empresarial con fuerza global puede orillar a una nación a asumir ciertas acciones que pongan en entredicho su *política local.*· Por esta razón es que se cuestiona la factibilidad de que los gobiernos puedan promover todavía políticas sociales, como lo plantean las tesis rawlsianas, que atemperen las desigualdades económicas y beneficien a los individuos y grupos menos favorecidos.[42]

[42] Ulrich Beck, "Introducción: Nueva Teoría Crítica con intención cosmopolita", en Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 23-67.

En este pnto radica hoy la principal crítica al pensamiento rawlsiano. Hay que recordar que el filósofo estadounidense esbozó sus tesis sobre la justicia en el apogeo del modelo de sustitución de importaciones, mismo que respondía a economías cerradas y a sociedades en cierto modo homogéneas.

Con la entrada en escena del libre mercado a partir .de la década de los ochenta del siglo pasado y la aceleración del proceso de globalización, los planteamientos sobre la redistribución de la riqueza quedaron en entredicho, no obstante que en países con un marcado índice de desigualdad estos temas quedaron pendientes.

Tomando en cuenta lo anterior, si bien es cierto que compartimos la tesis que argumenta que en el espacio de la globalización, las acciones de la *política nacional* tienden a emigrar hacia la esfera de las decisiones globales, o dicho en otras palabras, que las decisiones económicas mundiales alteran las prácticas de los gobiernos democráticos, también pensamos que los Estados deben asumir un rol decidido en el espacio social, máxime en países donde no se ha superado la inequidad.

Sin dejar de tomar en cuenta el nuevo escenario global, los Estados deben intervenir en los espacios donde la *mano invisible* del mercado no llega a efecto de atemperar las desigualdades sociales.

La economía de mercado es un proceso irreversible y los gobiernos democráticos deben observar ese proceso en términos de oportunidades, pero también de riesgos. Pensando en los riesgos, el principal es que ciertos individuos o grupos queden al margen de ese proceso y aparezcan así las inequidades. Por ello, en contextos como el nuestro *aún* sigue siendo necesario que las políticas públicas se nspiren en la noción rawlsiana de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

Beck, Ulrick, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial,* Barcelona, Paidós, 2004.

Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Dahl, Robert, *La poliarquía. Participación y oposición,* México, REI, 1996.

Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Buenos Aires, Alción Editores, 1996.
Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual defilosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1999.
———, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.
Rawls, John, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.
———, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Ternos, 1986.
———, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
———, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1996.
———, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

JEAN BAUDRILLARD Y NIKLAS LUHMANN: LA POLÍTICA EN ALTA DEFINICIÓN Y UNA SOCIEDAD DESDIFERENCIADA

Pedro Jiménez Vivas

Tras el barroco de las imágenes
se oculta la eminencia
gris de la política.

JEAN BAUDRILLARD

INTRODUCCIÓN

El trabajo que aquí presentamos propone el análisis de la política entendida como un sistema o estructura en relación a una sociedad que transita por una profunda influencia mediática; en este sentido, se trata de una sociedad producto de lo que podría ser la transición hacia un nuevo momento histórico, posmoderno, o bien, el punto más maduro de nuestro actual régimen temporal, moderno. Cualquiera que fuera nuestra inclinación en lo que se refiere al camino que la sociedad está tomando, la práctica de la política manifiesta notorias modificaciones que han contribuido en hacer de nuestro presente un escenario donde las contingencias, los conflictos y las tensiones se han vuelto una constante que .111odifica y determina nuestra manifestación en sociedad.

Por ello, la ruta de nuestro análisis ha sido trazada mediante dos importantes pensadores, cada uno representando una de las tradiciones en disputa, pues se tráta de modos explicativos que al menos para el análisis que aquí se propone constituyen la base por donde nuestras expresiones teóricas tienen lugar. Siendo así, la teoría de Jean Baudrillard ha sido elegida como representante de la corriente posmoderna, pues para este pensador la opción política ha muerto en medio de sus propios simulacros,

idea que apreciamos sugerente de acuerdo a nuestro presente.[1] Por el otro lado, Niklas Luhmann es el pensador que hemos elegido como representante de la modernidad, pues sostiene que la política no sólo es relevante para el poder político, sino en general para la sociedad en su conjunto.[2]

De esta manera, situamos la reflexión a partir del prnblema relacionado con la pérdida de diferencia que las sociedades occidentales han comenzado a experimentar en diversos niveles, de acuerdo a los diversos procesos históricos por los que cada sociedad transita. La importancia de una sociedad que logra manifestar y reafirmar sus diferencias consiste en el hecho de dar forma a un entorno social que brinda seguridad en todos los aspectos a sus ciudadanos; no obstante, desde nuestra óptica, esto no ha sido así, por lo cual la pérdida de diferencia tiene lugar en medio de un contexto social determinado por los medios de masas, en donde colocamos a un tipo de sociedad que reúne características tan significativas que se expresa como el contexto por donde la diferencia es reprimida; es decir, se trata de una sociedad que reproduce la desdiferenciación y a la que he dado el nombre de sociedad visual.

Por lo anterior, los argumentos de este documento se han pensado a partir de dos momentos: el primero de ellos se dirige a exponer las características que dan cuenta de la desdiferenciación en la sociedad visual; la relación, basada en intereses de grupos y no hacia la sociedad entendida como un todo, que se presenta tanto en la política como en los medios de masas, constituye a mi entender una de las relaciones más sólidas que al interior de la sociedad promueven la no-diferenciación. Y a esta relación, con la finalidad de construir un orden explicativo teórico-metodológico, la hemos nombrado política. en alta definición, fenómeno que cubre por completo a la sociedad ocasionando la formación de un orden informativo visual emergente. En otras palabras, a partir del fenómeno de la política en alta definición emerge una estructura mediática que determina el comportamiento de las personas en sociedad, así como su relación con la política como con los medios de masas.

[1] "La opción política ha muerto, no quedan más que simulacros de conflictos y apuestas cuidadosamente circunscritas." Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro,* Barcelona, Kairós, 1978, p. 64.

[2] "La formación del poder político no sólo es relevante para la política; cambia a la sociedad como un todo." Niklas Luhmann, *Poder, México,* Antropos-UIA, 1995, p. 129.

Para el segundo momento, el análisis se ubica en la forma en cómo las personas asimilan la política en medio de un fenómeno como el de la política en alta definición, responsable de un orden informativo visual emergente. Esta forma en la que es asimilada la política para nuestro presente, expresa una sensación negativa que hemos explicado a partir del concepto de "transpolítica", propuesto por Baudrillard. Entonces, ubicamos a la transpolítica como el simulacro de la política, es decir, como una manifestación negativa que se sostiene. a base de recursos ilegítimos por tratarse de acuerdos generados a partir de intereses particulares y expuestos (transmitidos), como si se trataran de decisiones tomadas por toda una sociedad desde su manifestación democrática y, por tanto, diferenciada.

Finalmente, habría que señalar que los argumentos tanto de Baudrillard como de Luhmann están presentes a lo largo de todo el texto, tratando así no sólo de enriquecer la discusión, sino de hacer ver la complejidad en la que nos encontr.;i.mos y a la que estamos obligados a enfrentar desde el seno de la academia.

1. LA SOCIEDAD VISUAL Y LA POLÍTICA EN ALTA DEFINICIÓN

Una de las cuestiones que más polémica ha suscitado en las ciencias sociales, es el hecho de referirnos a las sociedades occidentales como modernas. o posmodernas, por supuesto la política no ha quedado fuera de esta controversia. De tal manera, en esta primera parte el énfasis está puesto en la relación que se ha establecido entre la política y los medios de masas, lo que ha generado un fenómeno al que enuncio como política en alta definición, mismo que se localiza en el seno de una sociedad que paulatinamente restringe las diferencias y a la que yo hombro sociedad visual. Por ello, exponemos a continuación las características de esta relación y el fenómeno que ha producido.

En términos generales, podemos decir que vivimos en una sociedad que se nombra a símisma como moderna y que dice u_bicarse en el último peldaño de un largo proceso evolutivo, situación que logra al disponer de las condiciones de diferenciación que en el transcurso del iempo va seleccionando según sus propias posibilidades. De esta forma, desde las

apreciaciones de Niklas Luhmann, las diferencias entre sistema y entorno se van reafirmando, ya que esta distinción es la que hace posible el proceso evolutivo.[3]

Al revisar la trayectoria de esto que conocemos como historia, nos encontramos con puntos de inflexión, es decir, rupturas que constituyen procesos de transformación y distinciones que van operando en la misma historia y que dan forma a la temporalidad con la que nos referimos hacia el pasado, permitiendo con ello que hoy la sociedad se autodefina como moderna. Así, quedamos ubicados en un contexto social que en teoría ha sabido desarrollar una base comunicativa que le permite hacer distinciones de distinciones y con lo cual conduce todas sus operaciones en sociedad, y esto es justamente lo que le ha permitido a la sociedad moderna[4] alcanzar el nivel más alto en la evolución social.

No obstante, dicha evolución actualmente transita sobre un contexto donde es puesta en entredicho, pues las operaciones comunicativas basadas en procesos de distinción que se han destacado con Luhmann, han entrado a una temporalidad en donde ya no son del todo claras, pues el sistema político -quien tiene la función de regular las operaciones de la sociedad a través del trabajo de sus instituciones; o bien dicho, de otra manera, el sistema político, tal y como lo entiende Luhmann, tiene a su cargo la administración del poder que se constituye como el medio de comunicación simbólicamente generalizado que contribuye a la solución en la toma decisiones-5 a pesar de sus esfuerzos no ha logrado saber cómo respetar las distinciones que

[3] "La evolución se debe a la evolución. Ésta se hace posible a sí misma al disponer las condiciones para la diferenciación de sus mecanismos. ¿Cómo empieza todo esto?, puede responderse: por el big bang u otros mitos semejantes. Para todos los puntos en que intervenga posteriormente la evolución siempre pueden suponerse algunas diferencias de sistema/entorno y, por tanto, también aquel mecanismo de multiplicación por el que únicamente surgen sistemas con operaciones que pueden instalarse en una situación mezclada de fenómenos capaces de construirlos como orden o desorden, como casualidad o necesidad, como algo esperable o irritante, y precisamente con ello también como variación -todo lo cual desencadena el apremio de hselección." Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad,* México, Herder-UIA, 2005, p. 395.

[4] "La modernidad de la sociedad no reside en sus características, sino en sus formas; esto significa: en las distinciones que usa para dirigir sus operaciones comunicativas. Conceptos-de-ansiedad típicamente modernos como el de desarrollo y el de cultura concentran la atención en distinciones muy específicas (...}" *Ibidem.* p. 124.

[5] *Cfr.* Jorge Galindo Monteagudo, "La Teoría Sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann: alcances y límites", en Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad,* México, Herder-UIA, 2005, p. XXXIX.

evolutivamente la sociedad ha venido desarrollando, afectando con ello la administración del poder, pues las decisiones son determinadas por intereses particulares que terminan por borrar las diferencias, con lo cual entramos a un tipo de sociedad desdiferenciada que introduce una lógica distinta en relación a la forma de asimilar la política en todos sus niveles y que en la segunda parte de estas líneas abordaremos.

Ahora bien, para poder resaltar esta nueva forma en la que es asimilada la política actualmente, antes habría que exponer dos elementos característicos que una sociedad desdiferenciada manifiesta. El primero se refiere a los distintos niveles según la manera en cómo se ejecutan las decisiones vinculantes que en este caso pertenecen al sistema político;[6] dicho de otra manera, según la cantidad y complejidad de los problemas que no puedan ser resueltos por las instituciones políticas, se va desarrollando el nivel de desdiferenciación que se aprecia en una sociedad, es decir, si ubicamos a México como un país que se localiza en la periferia de la modernidad y que por consiguiente muestra una inclinación hacia la no-diferenciación, ésta también se manifiesta en países que podemos entender como parte del centro de la modernidad, tal es el caso de Estados Unidos, a quien Baudrillard -como más adelante veremos- entiende como una sociedad obesa y por tanto no-diferenciada.

Para el segundo elemento, se debe hacer notar que por su complejidad, son múltiples las formas o medios en donde opera la desdiferenciación en una sociedad moderna. Por ello, hemos decidido dirigir este análisis hacia los medios de masas debido a su cercanía con el sistema político, en el entendido que la función de éste es la toma de decisiones vinculantes. Esta relación entre estos dos sistemas forma, a mi entender; la base más fuerte por donde opera la no-diferenciación social y con ello el reflejo de una crisis planetaria que pone en entredicho el bienestar de la sociedad, ya que una sociedad sin diferencia es una sociedad que no propicia la selección de opciones, con lo cual pierde sus límites, cayendo así en una lógica totalitaria.7

[6] "(. ••) consideramos 'la formulación y ejecución de decisiones vinculantes' como la función del sistema político [...}" Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia,* Madrid, Trota, 1998, p. 82.

[7] "Ahora hay que partir de la universalidad de la coacción a seleccionar, de la universalidad del distinguir, del establecer límites; y un·a razón que no quiera reconocerlo corre el peligro de quedar asociada a una lógica totalitaria, si no es que terrorista." Niklas Luhmann, La sociedad de la sociedad, *op. cit.,* p. 143.

De esta manera, la desdifereñciación entendida como una crisis planetaria de características diversas, de acuerdo a sus niveles y formas expresados en los distintos países de Occidente, puede ser apreciada como consecuencia de un nuevo momento temporal donde el género humano se coloca en los albores de una metamorfosis estructural, lo que habrá de producir sociedades distintas, en este caso, sociedades con un retroceso evolutivo. Para el objetivo de este texto hemos colocado al sistema político como la base por donde las diferencias sociales se degradan y, por otra parte, a los medios de masas como la plataforma por donde dicha degradación se potencializa. Así, tiene lugar un nuevo tipo de ,sociedad a la que denomino sociedad visual,8 misma que puede ser vista como una sociedad que paulatinamente ha comenzado con un proceso de desdiferenciación gracias a lo que, en el peor de los casos, puede entenderse como fracaso operativo del sistema político, o bien, en el mejor de ellos, un mal manejo de acuerdo a la solución de problemas. De cualquier forma, éste no ha sido capaz de llevar por el camino de la diferencia sus decisiones vinculantes; por otro lado, los medios de masas se aprecian como el rostro de un orden informativo y visual que hace valer su influencia en el resto de los sistemas sociales, como más adelante veremos.

Desde las apreciaciones de Parsons[9] ya se localizaban los mbios estructurales que deparaban en nuevas sociedades. Con Luhmann se sigue

[8] Defino como Sociedad Visual al tipo de estructura social en el que actualmente nos encontramos, reflejo de una sorprendente influencia mediática; el entorno está determinado a partir de un ambiente simbólico n donde la publicidad, inserta en el mercado, restringe la posibilidad de distinciones y con ello el acto de elegir es reducido significativamente. La imagen virtual (electrónica y en permanente aceleración) es el elemento de mayor relevancia, pues es ella quien al transitar dentro de la estructura del mercado lleva consigo el sentido de la publicidad, la cual termina por reducir considerablemente las distinciones. De esta manera, la interacción entre los individuos es cubierta por la seducción de e,sta imagen que aparent;:t promover una amplia gama de oportunidades, es decir, de diferencias, pero en el fondo esto no es así, pues lo único que ha cambiado es la envoltura del producto; por tanto, la interacción entre los individuos es ajustada por la forma en cómo se manifiestan los medios de masas. Por esta razón, entiendo a la Sociedad Visual (no en su totalidad pero sí la gran mayoría), como una sociedad desdiferenciada, víctima del retroceso que manifiesta la involución y que nos introduce en una estructura totalitarista.

[9] J;>arsons piensa que el desarrollo de las sociedades debía, entonces, suponer diversidad de desarrollos estructurales que tendrían que conducir al surgimiento de sociedades distintas. De aquí puede medirse lo injustificado de la calificación que se hizo sobre la teoría parsoniana al caracterizarla de conservadurismo. Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas.* Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, México, UIA, 2009, p. 78.

apreciando esa posibilidad y con Baudrillard es una condición ineludible, sólo que se trata de una transformación estructural en un sentido negativo, es decir, involutivo. Siendo así, la sociedad visual depe ser entendida como una sociedad de la ilusión que lleva a sus últimas consecuencias lo iniciado por la sociedad del espectáculo,1° con lo cual ha renunciado a pensar en los términos de la diferencia para hoy contemplar la vida de una forma desdiferenciada, o como diría Baudrillard, irreversible, es decir, un no dejar huellas en donde la desaparición es el acto puro de la no-diferencia.[11] Dicho de otra manera, hablamos de un reciclaje de nuestros hechos, entendidos como acontecimientos donde la repetición es precisamente lo que borra toda diferencia y lo que nos hace desparecer; situación que atenta contra la reafirmáción de lo humano, pues ahora la especie se encuentra en un · valle de repeticiones, es decir, el páramo de lo reversible suspendido en la agonía de un presente continuo.

Reduccionismo del tiempo corto, lo que significa que ya no hay diferencias temporales; en otras palabras, todo lo que importa es el día a día, porque el ayer y el mañana se difuminan ante las propias dificultades del ahora. Complicaciones que marcan el rumbo de la sociedad, por lo qúe la evasión y la ilusión, resultan ser la mejor alternativa ante un sistema político descompuesto que manifiesta profundas ineficacias en la administración del poder y en lá toma vinculante de decisiones. De esta manera, los medios y la política operan a través de su propio simulacro, una pantalla, una escenografía que al ser reproducida exponencialmente se ajusta como una verdad inquebrantable, lo que ocasiona una sociedad que se vuelve parte del silencio, parte de una masa indiferenciada que ºtodo lo colapsa:

> Así es la masa, reunión en el v;acío de partículas individuales, de desechos de lo social y de impulsos mediáticos; nebulosa opaca cuya densidad creciente absorbe todas las energías y todos los alcances luminosos que la rodean,

[10] *Cfr*. Guy Deboard, La sociedad del espectáculo, Valencia, Pre-textos, 1999, pp. 45-46.

[11] "Con la Realidad Virtual y todas sus consecuencias, hemos pasado al extremo de la técnica, a la técnica como fenómeno extremo. Más allá del final, ya no hay reversibilidad, ni huellas, ni siquiera nostalgia del mundo anterior. Esta hipótesis es mucho más grave que la de la alienación técnica, o el apresamiento heideggeriano. Es la de un proyecto de desaparición irreversible, en la más pura lógica de la especie. La de un mundo absolutamente real, en el que, contrariamente al artista de Michaux, habríamos sucumbido a la tentación de no dejar huellas." Jean Baudrillard, El crimen perfecto, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 108.

> para finalmente derrumbarse bajo su propio peso. Agujero negro en el que lo social se precipita.[12]

Las sociedades occidentales han entrado así a una fase socio-histórica de metamorfosis donde ellas mismas se sustituyen, consecuencia de lo abiertas que permanecen a condición de su propia naturalidad. En el caso de la teoría de Luhmann, lo anterior responde a los fenómenos que operan alrededor de los llamados sistemas abiertos, en donde -según este importante pensador- los sistemas al estar abiertos son influenciados por el entorno a tal grado de modificar en su totalidad la estructura del sistema, situación que nos permite pensar en la mutación de la propia sociedad:

> Los sistemas abiertos responden a esta referencia teórica en la medida en que los estímulos provenientes del entorno pueden modificar la estructura del sistema: una mutación no prevista en el caso de lo biológico; una comunicación sorprendente de lo social. Estos estímulos exteriores deben llevar a la selección de nuevas estructuras y después a la prueba de consistencia de si dichas estructuras tienen la suficiente solidez para llegar a ser estables.[13]

Es la estabilidad que introduce Luhmann lo que Baudrillard rechazaría de esta reflexión, ya que para el pensador francés, la sociedad al verse sacudida por una mutación no puede llegar a una estabilidad y esto es así principalmente por las complicaciones que manifiesta el entorno, en este caso, la sociedad visual desdiferenciada. Esta mutación social, al estar adjudicada en gran parte al sistema político y a los medios de masas, nos permite pensar cómo esta *comunicación sorprendente* de la que habla Luhmann puede llegar a ser tanta que no sólo transforme la estructura, sino que la arroje a un estado de alteración. De esta manera, la comunicación se atrofia en el momento en que la relación entre el sistema político y los medios entran en una especie de contubernio donde todo los sistemas sociales son afectados, pues sus diferencias no se respetan.

Se trata así de una relación desdiferenciada que parte del sistema político y de los medios de masas y'que nos introduce al simulacro como

[12] Jean Baudrillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas,* Barcelona, Kairós, 1976, p. 7.

[13] Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas, op. cit.,* p. 58.

parte cotidiana de la vida en sociedad. En este caso podemos hablar de la política en alta definición,[14] concepto que sintetiza esta relación no-diferenciada entre la política y los medios. La política en alta definición es la escenografía que oculta la desdiferenciación que paulatinamente aumenta en la sociedad visual; se trata de una pantalla que impide ver la falta de regularización social a consecuencia de los trastornos que se viven en nuestra temporalidad, mejor dicho, entorno informativo y publicitario que han hecho que la comunicación se vea atrofiada. Secuestros, invasiones, violaciones, genocidios, tráfico de órganos, torturas, fraudes financieros, escándalos eclesiásticos; son muchos los ejemplos que podemos mencionar respecto a estos trastornos y en donde la comunicación no puede conciliar las diferencias y, por lo·tanto es incapaz de garantizar todo tipo de regulación, pues la política y los medios se han desdiferenciado.

En tales circunstancias, nos vemos envueltos en una pasión negativa como producto de esta involución hacia una sociedad no-diferenciada, pasión que termina con toda posibilidad de encontrar sujetos libres con la capacidad de reafirmarse en sociedad mediante derechos que hagan valer sus diferencias. Se trata de una negatividad que envuelve a todo Occidente en su condición de sociedad global; por supuesto, esto no significa un proceso homogéneo, pues la no-diferenciación no es indiferente al comportamiento de todos los sistemas sociales ajustados a los procesos históricos por los que cada país transita, pero sea cual sea este país, no puede hacer a un lado el influjo que tiene la política en relación a la toma de decisiones vinculantes, así como los medios de masas en su función de dirigir la auto observación del sistema social y así constituirse como los intermediarios de la comunicación (observación).[15]

[14] La política en alta definición es un concepto que nos ayuda a comprender cómo los sistemas van desconociendo sus funciones y sus diferencias. En este caso, el sistema político y los medios de masas son a mi entender los sistemas que inician este proceso de desdiferenciación, pues ambos tienen funciones determinantes en la sociedad. El sistema político, como ya hemos dicho, tiene a su cargo la administración del poder a través de la toma de decisiones vinculantes que respeten las diferencias; por su parte, los medios de masas tienen la función de dirigir la auto-observación de la sociedad, de esta manera se colocan como los intermediarios de la comunicación (observación) para que así las decisiones que se toman desde la política puedan encontrar sus correctos vínculos. Siendo así, ésta es la importancia de resaltar la relación que existe entre lo político y lo mediático y la utilidad que tiene un concepto como política en alta definición.

[15] "La función de los mass media consiste, por sobre todo, en dirigir la auto-observación del sistema de la sociedad." Niklas Luhmann, *La realidad de los medios de masas*, México, UIA-Anthropos, p. 139.

Por lo anterior, parece ser que sin saberlo la especie humana ha entrado en las dimensiones de n juego simbólico, es decir, un juego de la imagen virtual que es escenificada por los medios de masas y donde esta imagen se reproduce por millones dadas las pantallas por donde se proyecta, con lo cual son millones los ángulos por donde se pueden observar los acontecimientos en el sentido de manifestar distintos puntos de vista. A pesar de ello, esta aparente diversidad en las opiniones se encuentra intervenida por el sistema político, ya que éste está coludido por los intereses particulares que sostiene con los . medios de comunicación.[16]

En este caso y a manera de ejemplo, las telecomunicaciones en México impiden su licitación, es decir, su competencia, lo que anula la diferencia y constituye un totalitarismo mediático en donde las posibilidades de elección que tienen l?s ciudadanos quedan limitadas a proporciones muy pequeñas, siendo el mayor beneficiario de esto el Grupo Televisa, absolutismo visual que está por destapar a su candidato, lo que le ha llevado decir a Jenaro Villamil que nos encontramos dentro del *sexenio de Televisa.17*

Televisa en México, sin olvidar a *TV Azteca,* que puede ser entendida como la otra cara del monopolio o en todo caso la única competencia que se traduce en un duopolio, constituye el ejemplo perfecto en cómo una sociedad involuciona tras la desdiferenciación que se origina entre el sistema político y los medios de masas, lo que ocasiona esto que hemos llamado política en alta definición. De esta forma, gracias a su contubernio con los medios, la política opera dentro de un universo de seducción que pone fin a una sociedad diferenciada, para ahora hacer de ella una enorme apariencia, un intercambio de símbolos con significados incapaces de cuestionar este absolutismo mediático que en México es liderado por

[16] A este respecto, partimos del supuesto de que todos los medios de masas directa o indirectamente representan una inclinación política, ya sea de derecha, centro o izquierda. Así, existen casos en donde un medio se manifiesta críticamente y hasta de forma radical en contra del sistema político dominante, a pesar de ello, esto no garantiza una diferenciación entre su posición política y su manifestación mediática, pues a pesar de la crítica manifiesta, en el fondo existe el riesgo de un contubernio que represente intereses particulares y no los de toda una sociedad, con lo cual el riesgo de desdiferenciación está presente en toda relación político mediática.

[17] *Cfr.* Jenaro Villamil, *El sexenio de Televisa. Historias secretas delpoder mediático,* México, Grijalbo Mondadori, 2010.

Televisa. La política se ha vuelto una gran seducción[18] mediática, que es incapaz de dar cuenta de la realidad; por ello tiene que producirla, para luego re-producirla llevándola así a un juego de apariencias y diseños. Sino es así, qué significado puede tener la boda de Peña Nieto con "La Gaviota", quien a pesar de haber sido ignorada por *Televisa,* el contubernio entre la televisora y su candidato no ha sido quebrantado; asimismo, hemos visto la imagen, que de acuerdo a intereses previos, se ha pretendido mostrar.

La política en alta definición no es exclusiva de México; casos que nos llevan al llamado centro de la modernidad pueden ser tomados de una sociedd como la italiana, en donde Silvio Berlusconi se ha constituido como el máximo jefe en Italia al colcarse como el rpagnate de los medios de comunicación, probablemente el caso más paradigmático que delata el contubernio entre la política y los medios, lo cual origina un proceso de desdiferenciación que, como ya hemos dicho, se manifiesta a diferentes niveles de acuerdo al contexto histórico de cada país.

De esta forma, una gran parte de los seres humanos son incapaces de ver a profundidad lo que hay detrás de su pantalla, imposibilitados para observar más allá de la nota que un noticiero transmite, así como lo que hay tras el anuncio mediante el cual los políticos se publicitan, cayendo así en un simulacro trepidante marcado por los efectos de la ilusión.

Las imágenes que se exponen por cuenta de este régimen mediático desdiferenciado, són capaces de hacer significar lo que sea, tienen la fuerza de hacer ver en un movimiento nacionalista una campaña de publicidad; podemos hablar, en este sentido, de lo que Bauman entiende como una modernidad privatizada, donde el individuo se nutre de la ilusión de una imagen,[19] es decir, la imagen en su papel de eterna inalcanzable responsabiliza al individuo de su continuo fracaso.

La política también se privatiza, justo ahí adquiere su forma en alta definición, borrando con ello toda posibilidad de diferencia, para que

[18] "En mi opinión, el universo de la seducción era [es} lo que se inscribe radicalmente contra el de la producción. Ya no se trata de hacer surgir las cosas, de fabricarlas y de producirlas para un mundo del valor, sino de seducirlas, es decir, de desviarlas de ese valor, y por lo tanto de su identidad, de su realidad ,para llevarlas al juego de las apariencias, a su intercambio simbólico". Jearí. Baudrillard, Contraseñas, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 29.

[19] "[. . .} la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo". Zygmunt, Barman, *Modernidad líquida,* Buenos Aires, FCE, 2000, p. 13.

finalmente quede sólo la ilusión de esta diferencia, en este caso, su simulacro. Sociedad visual, lugar donde la política se aprecia en alta definición; trasmitiendo imágenes que confunden a sus ciudadanos hasta el grado de colapsarlos, formando así un escenario simulado, justo como el bicentenario, que nos presenta a la política mexicana como un gran logro de la democracia, cuando en realidad su desdiferenciación aumenta apresuradamente, pues la idea del progreso se encuentra convulsionada, por lo que, tiene que conformarse con v@stirse de una ilusión para seguir ·engañando a sus espectadores.

Desde la óptica de Jean Baudrillard, hemos llegado a un escenario de gran complicación, hecho que se vuelve evidente al pensar este simulacro de una sociedad diferenciada, y por tanto democrática, como irreversible, es decir, con las posibilidades de cambio anuladas y entonces con el permanente fracaso de no encontrar alternativas que hagan a un lado esta política en alta definición.

Por lo anterior, el simulacro de la política está en todas partes y tal parece ql:le cada vez son menos los que sospechan de ella, pues ¿quién puede desconfiar ?e la contundencia de esta simulación? O más bien, ¿a cuántos les puede parecer perjudicial para nuestra sociedad la programación del *Canal de las Estrellas* y la supuesta buena voluntad que muestran con su *Iniciativa M éxico?* A este respecto podríamos decir que son pocas las personas que sospechan de esta política en alta definición ante lo infalible de la seducción propuesta por el simulacro y proyectada en la pantalla, al menos eso indicaban para septiembre del 2010 los 26.23 puntos de *rating* que tenía *Soy Tu Dueña,* como el programa más visto de Televisa y de toda la televisión pública mexicana. Lo mismo ocurría en ese mes con el cuarto informe de gobierno de Felipe Calderón, que ahí mismo, desde el *Canal de las Estrellas,* se ·colocaba como lo segundo más visto, alcanzando los 22. 56 puntos de *rating.*[20]

Esta relación del sistema político y los medios de masas constituyen una transformación en todos los sistemas de la sociedad y en la forma en cómo éstos interactúan con la intención de definir los contornos de dicha sociedad, es decir, sus límites.

[20] *Cfr.* www.ibopeagb.com.mx, 2010. URL: https://www.ibopeagb.eom.mx/biblioteca/topten.php, revisado el 24 de diciembre de 2010.

De esta manera, ubicamos a la sociedad visual como el contexto donde los límites ya no son del todo claros, porque las instituciones encargadas de administrar el poder han entrado a una etapa de perversión en donde tiene lugar esta política en alta definición, lo que nos coloca dentro de una temporalidad donde la política ha de romper con la continuidad de su pasado. Es decir, el hecho de que toda sociedad quede subordinada a lo políico, como sostenía Aristóteles en la *Política*,[21] se ve frustrada ante el simulacro de la administración política y por tanto del poder; en otras palabras, si la política es efectiva, sólo lo es en su propia ilusión que es potencializada por los medios de masas. Entonces, esta política en alta definición nos coloca en el escenario de una sociedad desdiferenciada y en una nueva lógica política que desde Baudrillard tiene el nombre de la transpolítica.

11. LA TRANSPOLÍTICA Y UNA SOCIEDAD DESDIFERENCIADA

Expuestas las características de esta relación, así como el peculiar fenómeno que se ha producido, para esta segunda parte nos proponemos la tarea de analizar la lógica que ha comenzado a imponerse des?e la política en alta definición, es decir, la forma en cómo desde la sociedad visual, la política vista desde un simulacro, se asimila, con lo cual se ha comenzado a imponer un orden informativo y visual que precisamente estimula la desdiferenciación, ocasionando que esta lógica se afiance y de la misma manera sea aceptada por una sociedad.

Habría que empezar diciendo que la·sociedad en la que nos encontramos asimila la práctica de la política desde un sentido en donde ésta es puesta en entredicho con reafirmada contundencia. Por ejemplo, llama la atención que para Bobbio[22] no sea la democracia como orden político la que se encuentre en crisis, sino la forma en cómo se manifiesta, es decir, su falso rostro, lo que nosotros podemos entender como simulacro. De cualquier forma las ideas de Bobbio manifiestan una crisis global.

[21] *Cfr.* Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada!, 2005.

[22] *Cfr.* Norberto Bobbio, *Elfuturo de la democracia. Hombre y sociedad*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.

Ahora bien, de manera particular la reciente crisis que enfrenta el gobierno mexicano ante el problema de seguridad nacional, es decir, fenómenos como la migración, desempleo, trata de personas, deterioro ambiental, delincuencia, entre otros, ilustran buena parte de las formas en como es asimilada actualmente la política no sólo desde nuestro contexto,[23] sino a nivel global. Con ello podemos inferir la manera en la que se asimila la política dentro de las sociedades occidentales.

Desde la óptica de Baudrillard, la política es vista como un terreno donde se afianza una desilusión, un desencantamiento por el progreso, ya que las llamadas instituciones democráticas se encuentran colapsdas a consecuencia del detrimento del pacto social, deterioro que desde el argumento de la historia lineal moderna no tendría lugar de ser; en todo caso, sólo se trataría de un catastrofismo injustificado. Sin embargo, tal parece que esto no es así, pues en cambio la idea de progreso sucumbe, ya que éste no puede unificar a la sociedad, quedando ésta fragmentaday viendo cómo las estructuras políticas se vienen abajo. En el caso de México, tal hecho es muy ilustrativo cuando hablamos del crimen organizado; se trata de grupos criminales que vienen a cuestionar todo progreso, toda estabilidad.

Hablamos de un cuestionamiento que en gran medida comprende las ineficiencias de la política y en parte es consciente *p.e* esta idea fallida de la linealidad de la historia en manos del progreso, fallo monumental donde lo que parecía intocable sucumbe ante nuevas lógicas de pensamiento que se presentan como tempestades que cuestionan la supuesta estabilidad de la política.[24]

Por lo anterior, la forma en como hoy se manifiesta la política no es capaz de contener otras lógicas que cuestionen su operación; en este sentido, la

[23] "[...]la policía y los partidos políticos son las instituciones que menor confianza inspiran; en el caso de estos últimos, el 70% de los mexicanos les tiene poca (36%) o ninguna (36%) confianza." Fundación Rafael Preciado Hernández A.C., "Valores ciudadanos, partidos políticos y desarrollo de la democracia", en *Papeles para la reflexión,* año II, núm. LXVI, 2009.

[24] "Dicen que sus últimas fotos sólo mostraron los restos del hombre intocable y poderoso que fue, y que sembrador de vientos y cosechador de tempestades no se supo si fue víctima de una banda del crimen organizado, o de algún grupo poderoso del gobierno, o de alguna organización guerrillera." *Misteriosos Desaparecedores,* "Envían secuestradores del Jefe Diego nuevo comunicado", en: www.milenio.com, 2010. URL: http://www.milenio ₀com/node/529l8l, revisado el 13 de septiembre de 2010.

práctica del crimen organizado como sostiene Lorenzo Meyer2[5] ha cruzado el Rubicón, con lo cual nos coloca ante el escenario de un Estado-inverso; el Estado que ha dejado de ser fuerte y por tanto hoy sólo podemos presenciar su desgajamiento.

Nos hallamos ante el problema de la degradación del Estado en manos de grupos criminales que han decidido enfrentar el modelo institucional democrático, ante lo cual las preguntas surgen: ¿cuál es su lógica?, ¿qué es lo que pretenden con este comportamiento? Estos cuestionamientos, difíciles de discutir, ponen en tela de juicio nuestra llamada modernidad,· y es justo ahí donde la lectura post-estructuralista de Baudrillard adquiere su aportación para comprender y dar soluciones a esta catástrofe social, ya que lo interesante es pensar nuestras ociedades fuera del contexto de la linealidad de la- historia, así como alejados de la menguada estructura que la política actualmente manifiesta en estos terrnos.[26]

Ahora bien, las aportaciones que hace Luhmann a este respecto no pueden pasar desapercibidas, pues como ya henios visto, la política manifiesta una importancia de gran relevancia, es ella la encargada de tomar decisiones que incrementen la interacción entre lo.s sistemas.· No obstante, esta toma de decisiones se vuelve aún más complicada según las manifestaciones del entorno (léase crimen organizado, migración, desempleo, etcéter), hasta el grado de ser contradictorias al bienestar de la sociedad. De esta manera, la política en un sistema democrático electoral debe desarroliar alternativas de elección; en otra palabras, alternativas

[25] A este respecto, los apuntes que hace Meyer resultan ser de gran ayuda, pues a pesar de que la lucidez del doctor no coloca la discusión a partir del deterioro de la linealidad histórica, sí nos ofrece elemntos como la idea de una democracia que no funciona a causa de una elite político-empresarial, y la debilidad del Estado que remonta sus antecedentes a la explicación ensayada a partir de 1910 y que nos brinda elementos parn pensar que las minorúls de un contexto, aquello que escapa a la lógica moderna, constituyen nuevos elementos de reflexión, nuevos escenarios por los cuales podemos entender la historia y la política; en otras palabras, tal parece que el crimen organizado no ha resultado ser "una minoría ridícula". Para una mayor profundidad en los argumentos, cabe revisar la entrevista que le hace Carmen Aristegui al Dr. Lorenzo Meyer. Vid. Lorenzo Meyer en primera emisión en Noticias MVS, 2010. URL: http://www.noticiasmvs.com/Lorenzo-Meyer;-en- la-Primera-Emision.html, revisado el 30 de junio de 2010.

[26] Esto no quiere decir que las dimensiones de la política pierdan terreno en todas sus manifestaciones, pues digamos que la política se sigue manifestando como el sistema o la estructura que expresa una función única, en este caso, la de tomar decisiones vinculantes que la relacionan con otras estructuras sociales, aunque dichas decisiont:s terminen por cuestionar su propia práctica.

de diferencia. Cuando esto no sucede, las dudas son muy amplias y las consecuencias mayores,[27] pues la forma en como los ciudadanos asimilan la política adquiere un sentido negativo.

Un error en la toma de decisiones vinculantes y que ha significado un contexto de consecuencias catastróficas en cuanto al bienestar de la sociedad se refiere, ha sido la actual crisis financiera iniciada en 2008, análisis como los de Julio Boltvinik así lo ilustran, al referirse a un "sistema bancario sombra" que en palabras del premio Nobel Paul Krugman deja ver con claridad la crisis por la que atraviesa el sistema capitalista en la actualidad, al admitir el propio Krugman el desconocimiento de las causas de la crisis, lo que genera la crítica de Boltvinik:

> Todas las advertencias fueron ignoradas. El espíritu de los tiempos y la ideología de la administración de George W. Bush eran profundamente antirregulatorios, señala [Krugman}. Mientras tanto, quienes debieran haber estado preocupados por la fragilidad del sistema, sobre todo Alan Greenspan, estaban cantando loas a la innovación financiera. Así que los riesgos crecientes de una crisis· del sistema financiero y de la economía fueron ignorados y la crisis llegó, finaliza Krugman. A pesar de su habilidad expresiva y su carácter didáctico, se queda en el análisis superficial [KrugmanJ que ve en la desregulkión del sector financiero la causa: única de la crisis; no busca las causas de fondo en la economía real. Más adelante confesará explícitamente: no sabemos cómo ocurren las crisis, reflejando de un plumazo el verdadero estado de la ciencia económica.[28]

La desregulación del sector financiero es producto de las fallidas decisiones vinculantes que la política ha desarrollado; en otras palabras, la forma en cómo funciona la política es contraria al bienestar de la sociedad, y

[27] "Cuando al elector ya no s le ofrecen alternativas para aplicar a su experiencia cotidiana -osólo se le ofrecen aquellas alternativas calificadas de "radicales'.' dentro del espectro político-, entonces faltan bases sólidas para regenerar la disposición de identificarse con la democracia electoral. El sistema político deberá formar, por consiguiente, nuevos ámbitos temáticos sobre los que se puedan tomar decisiones colectivamente vinculantes; por el momento, sin embargo, no se ve con claridad. cómo esto pueda llegar a suceder." Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad, op. cit,,* pp. 619-620.

[28] Julio Bciltvinik, "Krugman explica la crisis", en la jornada.unam.mx, 2009. URL: http:// www.jornada.unam.mx/2009/03/04/index.php?section=opini6n&article=038oleco, revisado el 01 de Diciembre de 2009.

con ello las personas afirman esta negatividad con el que la política es asimilada hoy en día y con lo cual podemos entender la idea de lo transpolítico propuesta por Baudrillard. Es decir, una política que no es capaz de desarrollar y respetar tanto roles como diferencias propuestos por un orden socialmente diferenciado,[29] con lo cual los roles y diferencias son opacados a causa de la emergencia de un orden informativo y visual[30] y que es explicado a partir de la relación que la política entabla con los medios de masas y a la que ya nos hemos referido en la primera parte, en donde las distinciones son eliminadas a causa de los efectos visuales. Dicho de otra manera, los acontecimientos se pierden en un vacío, lo cual irremediablemente arrastra a las personas:

> Que el cometido de la historia ha acabado. Que el cometido del duelo ha comenzado. Que el sistema de información ha sustituido al de la historia y que está comenzando a producir acontecimientos de la misma forma que el Capital ha comenzado a producir Trabajo. Al igual que el trabajo, bajo estas circunstancias, ya no tiene significado por sí mismo, el acontecimiento producido por la información ya no tiene ningún significado histórico por sí mismo. Éste es el punto donde introducimos lo transhisi:órico o·transpolítico; es decir, la esfera donde los acontecimientos no ocurren precisamente porque se producen y se emiten "en tiempo real", donde no tienen significado porque tienen todos los significados posibles. Por consiguiente, tenemos que comprenderlos ahora no políticamente sino transpolíticamente; es decir, en el punto donde se pierden en el vacío de información.[31]

[29] "Estas distinciones configuran las nuevas asimetrías de los roles o ponen en nueva prominencia las asimetrías antiguas: gobernantes/gobernados (referida al Estado y no a una posición social); productor/consumidor; maestro/alumno; médico/paciente. Naturalmente el acceso a dichos roles sigue dependiendo de los estratos, aunque al mismo tiempo las nuevas asimetrías deslegitiman el antiguo orden estamental y muestran así que la sociedad ha realizado una transformación profunda al pasar del primado de la estratificación al de un orden diferenciado por funciones." Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, *op. cit.*, p. 585.

[30] Un orden emergente es entendido como aquella estructura que surge, que emerge a raíz de las características de un determinado contexto, en este caso el escenario al que nos referimos es el de la sociedad visual y el orden emergente es el informativo visual que responde a las condiciones de nuestro tiempo. La idea de un-0rden informativo visual emergente tiene la finalidad de explicar la manera en como esta sociedad que entendemos como parcialmente desdiferenciada adquiere su operación, es decir, su regulación. Y la forma en cómo opera, explica la manera en cómo reafirma su presencia y por tanto la estructura que de ahí se forma.

[31] Jean Baudrillard, *La ilusión vital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 44-45.

Entonces, el contexto social en el que hoy nos encontramos manifiesta un enfrentamiento entre lo que sobrevive de un orden social diferenciado y una estructur transpolítica que paulatinamente gana terreno. Tal enfrentamiento produce un entorno social cargado de tensiones y conflictos que arremeten en contra del bienestar de la sociedad. De esta manera, hemos iniciado con un momento que Baudrillard llama la "revancha de la alteridad", es decir, el regreso de lo otro, lo no pensado, lo reprimido, lo contingente, lo que en su calidad de paria ha venido a cuestionar la supuesta diferenciación de un orden social que los expulsa de la linealidad del progreso, para de esta manera constituir un nuevo orden socio-político. ".Aquí comienza la gran revancha de la alteridad, de todas las formas que, sutil o violentamente privadas de su singularidad, plantean ahora al orden social, pero también al orden político y al orden biológico, un problema irresoluble."[32]

Por tanto, este problema irresoluble al que se refiere Baudrillard tiene como base esto que ya hemos nombrado, un orden informativo y visual en donde la posibilidad de una sociedad organizada por distinciones es hecha a un lado a consecuencia del totalitarismo de la imagen mediática, tal absolutismo recae en el sentido publicitario con el que la imagen es captada por sus espectadores y así termina por organizar o determinar su vida. Visto de otra manera, este orden informativo y visual pretende hacer creer a las personas que existe un correcto funcionamiento de la sociedad sostenido por un orden político y económico diferenciado, cuando es la economía política del signo la que sostiene nuestras relaciones en el mercado; se trata de relaciones que atraviesan por la destrucción, tal y como señala Baudrillard [33]. Y este orden visual emergente, por un lado, hechiza a sus espectadores, aunque por el otro no sostiene del todo esto que Baudrillard piensa a partir de la "revancha de la alteridad".

Ahora bien, este orden emergente produce mercancías con un significado nulo, pero con una estética violenta que atenta en detrimento del otro, lo que ocasiona un significante dominado por las decisiones publicitarias, situación que constituye la idea de un totalitarismo que impide toda diferencia, la

[32] Jean Baudrillard, *El crimen perfecto, op. cit.*, p. 200.

[33] *Vid*, Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993, p. 13.

cual desde mi perspeétiva sostiene esta descomposición de lo político y reafirma la supremacía de una economía fundamentada en el signo,[34] una adoración de la imagen que pervierte toda posibilidad de reflexión,35 que sepulta la idea de diferencia, enterrando con ello la propia consideación de la otredad y que coloca a este orden visual emergente como la estructura de no-diferenciación por excelencia, dejando con ello una sensación de resaca política y al mismo tiempo una seducción que aprisiona a las personas en el desierto de las imágenes, repetición tras repetición que no es capaz de estimular alguna reflexión que aliente el bienestar social.

De esta manera, lo transpolítico se envuelve de un cierto camuflaje que hoy día queda en manos del fenómeno del simulacro, que es representado por los medios de masas a tra':és de este orden emergente en el contexto de la sociedad visual, ya que tales medios, a decir de Luhmann, operan en el sentido de una ilusión trascendental, con lo cual la observación que hacen del mundo nunca puede ser tal y como la muestran. "En terminología kantiana, los medios de masas crean una ilusión trascendental. Entendiéndolo de está manera, el quehacer de los *media* ya no se verá simplemente como secuencia de *operaciones,* sino como secuencia de *observaciones. "*[36]

Es justamente está ilusión trascendental, que desde Baudrillard entendemos como simulacro, la que es capaz de hacer que nuestro sistema político, a pesar de sus fallas, siga manifestándose con cierta regularidad en nuestra sociedad. Los *mass media* son entonces, en un sentido práctico, el elemento

[34] "La Crítica de la economía política del signo se propone hacer de la forma/signo, del mismo modo que la crítica de la economía política se ha propuesto hacer el de la forma/ mercancía. Así como la mercancía es a la vez valor de cambio y valor de uso -imponiéndose, entonces, el análisis total de esca forma sobre las dos vertientes del sistema-, el signo es a la vez significante y significado, y el análisis de la forma/signo ha de instituirse a los dos niveles (...}El signo es un discriminante: se estructura por exclusión. Cristalizado en adelante sobre esta estructura exclusiva, que designa su cmpo fijo, resigna todo el resto .y asigna el Se (significante} y el So (significado} en un sistema de control respectivo, el signo se da como valor pleno, positivo, racional, intercambiable. Todas las virtualidades de sentido han pasado al hilo de la estructura." Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo,* México, Siglo XXI, 2005, pp. 166-175.

[35] "Es la abstracción, la artificialidad totai del signo lo que se "adora" en el dinero, es la perfección cerrada de un sistema lo que es "fetichizado" (...}Esta belleza-fetiche no tiene ya nada de un efecto del alma (visión espiritualista), de una gracia natural de los movimientos o del rostro, trasparencia de la verdad (visión idealista), o de una "generalidad" del cuerpo que pudiera traducirse igualmente por la fealdad expresiva (visión romántica). Es la Anti-Naturaleza misma, ligada a l!i estereotipia general de los modelos de belleza, al vértigo perfeccionista y al narcisismo dirigido". *Ibidem,* pp. 95-96.

[36] Niklas Luhmann, *La realidad de los me(iios de masas, op. cit.,* p. 6.

que sostiene una escenografía que permite un tipo de operación política desdiferenciada, es decir, un orden social en donde la política no se puede separar de intereses particulares, como es el caso de su relación con la economía y lo mediático visto a través de la publicidad, trayendo un escenario de profundos riesgos no sólo para un país como México sino para tod la sociedad occidental, la cual hoy día puede entenderse como una sociedad fundamentalmente global.

Se trata de un contexto en donde el riesgo es transmitido a través de las instituciones del Estado, quienes se ven impedidas de hacer válida su diferencia debido a que el sistema político toma decisiones a partir de intereses particulares; por tanto, los riesgos se incrementan, siendo asimilados por un mayor número de individuos, tal y como ocurre en la presente crisis de seguridad que enfrenta el Estado mexicano, así como en la crisis económica que las sociedades occidentales en su conjunto continúan padeciendo.

¿Qué tanto se sabe de los riesgos que actualmente trae consigo el hecho de vivir de manera particular en una sociedad como la mexicana y en general en la sociedad occidental bajo la convención política en la que nos encontramos? Esta es la pregunta que me. gustaría proponer no para encontrarle una respuesta, pues se trata de un ejercicio que rebasa todo esfuerzo individual, sino para comprender la relación que hay entre simulacro y política, ya que de esta manera podríamos observar los alcances y limitaciones del simulacro no sólo en el seno del sistema político, sino en las diferentes estructuras de la sociedad. Al comprender estos alcances -o quizá lo que verdaderamente interesa sea lo que hay alrededor de las limitaciones-, podremos ubicar con mayor exactitud los conflictos que se desprenden del simulacro en el que es envuelto la política, lo cual nos coloca en el terreno de lo transpolítico.

El simulacro dentro de la política funciona como un paliativo que provoca que las personas queden en un estado de neutralidad total, o bien, lo suficiente como para que el sistema político continúe operando en este simulacro, es decir, no a través de decisiones vinculantes que reafirmen las diferencias, sino por medio de intereses particulares, lo que a la postre -como ya sabemos- ocasiona un sistema desdiferenciado, es decir, totalitario. De esta manera, el orden informativo y visual que han constituido los medios de masas han puesto a la política como un

producto más que exhibe su espectáculo por medio de una noticia que aparenta ser renovada, pero que en el fondo no es más que el refrito de una novedad que está a la espera del escándalo, es decir, lo sobresaliente, para así darlo a conocer.[37]

Desde este orden informativo y visual, la política es reducida a una imagen que sostiene una verdad que nunca puede ser abarcada totalmente, pero que desde los *media* se exhibe como inquebrantable, lo cual reaviva su simulacro. Así, la política se ajusta a los intereses del mercado, pues la imagen y en general la estructura de los medios de comunicación, fuertemente inclinada hacia la publicidad, termina siendo determinada por los intereses que hay en el mercado, con lo cual la posibilidad de un sistema socialmente diferenciado se ve diezmado.

Por ello, el sistema político en el que, actualmente nos encontramos, antes de promover ciudadanos en el pleno ejercicio de sus diferencias, en el entendido de sus derechos fundamentales,[38] promueve consumidores cada vez más fieles al consumo, entrando así a la adoración de una cultura obesa como lo,es Occidente, y que Baudrillard destaca particularmente.[39] Cultura colapsada por individuos que no son capaces de ver el malestar por el que atraviesan ellos y en general buena parte de la sociedad, pues

[37] "Con más claridad se reconoce el campo programático de las noticias y los reportajes, cuando se los trata como instancia de procesamiento y reprocesamiento de información. En este campo, los medios para las masas difunden ignorancia, y para que esto no se note, la realizan bajo la forma de hechos que deben ser permanentemente renovados. Estamos acostumbrados a las noticias diarias, pero es necesario poner ante los ojos la improbabilidad evolutiva de tal supuesto. Justamente cuando con las noticias se tiene la representación de lo sorpresivo, lo nuevo, lo interesante, lo que vale la pena comunicar, entonces se sabe que en ,la cotidianidad no se debe comunicar en un formato semejante, sino que hay que esperar a que algo sorprendente acontezca para darlo a conocer." Ibídem, p. 39.

[38] "Un orden societal diferenciado debe garantizar mecanismos de generalización de la comunicación en por lo menos cuatro esferas: respecto a la presentación de símisma de la persona; respecto a la formación de expectativas de comportamiento confiables; respecto a la satisfacción económica de necesidades, y respecto a la posibilidad de tomar decisiones colectivas-vinculantes. Los derechos fundamentales no tienen la función de establecer mecanismos de generalización de estas esferas. Presuponen un estado de desarrollo de la sociedad en donde ellos previamente existen y sólo sirven para evitar su corrupción mediante el sistema político."Niklas Luhmann, Los derechos fundamentales como institución. *Aportación a la sociología política,* México, UIA, 2010, pp. 116-117.

[39] "No es, pues, la obesidad de unos cuantos individuos lo que se discute, es la de todo un sistema, es la obesidad de toda una cultura. Sólo cuando el cuerpo pierde su regla y su escena alcanza esta forma obscena de la obesidad. Sólo cuando el cuerpo social pierde su regla, su escena y su apuesta alcanza él también esta forma pura y obscena que le conocemos, en su operación visible." Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales,* Barcelona, Anagrama, 2009, p. 28.

han sido captados por este orden emergente, quedando resentidos con sus gobernantes, a los que en muchas ocasiones prefieren ignorar.

De esta manera, la idea de los derechos furrda!Ilentales desarrollada por Luhmann es puesta en entredicho, ya que desde una estructura dominada por la transpolítica, es decir, el simulacro de la política que es a su vei desarroHado por el orden informativo y visual que se sustet;i.ta en los medios de masas, los individuos pierden la capacidad de poder diferenciarse y así la conciencia crítica es hecha a un lado a consecuencia, en gran parte, de la seducción que representa el consumo ".'isto como agente universal.[40] Por tanto, en el consumo se halla inserto el camino hacia una clonación mental; dicho con otras palabras, un proceso de desdiferenciac¡ón, situación que es opuesta a toda conciencia crítica.[41] De esta forma, un sistema no-diferenciado a raíz de una estructura transpolítica dominada por el orden informativo y visual, no es exclusiva de una sociedad como la mexicana, sino de todo el mundo occidental en el entendido de manifestarse como una sociedad global, en donde -siguiendo a Baudrillard- habría que destacar el papel en el que se encuentran los Estados Unidos:

> Quiero referirme a una anomalía, a esa obesidad fascinante que encontramos en todas partes de los Estados Unidos. A esta especie de conformidad monstruosa al espacio vacío, de deformidad por exceso de conformismo, que traduce la hiperdimensión de un carácter social tan saturado. como vacío, donde se han extraviado la escena de lo social y la del cuerpo. Esta extraña obesidad ya no es la de una grasa de protección ni la neurótica de la depresión. No es la obesidad compensatoria del subdesarrollado, ni la alimenticia del subalimentado. Paradójicamente, es un modo de desaparición del cuerpo.[42]

[40] "La lógica cultural de clase en sociedad burguesa se ha fundado siempre sobre la coartada democrática de los universales. La religión fue un universal. Los ideales humanistas de libertad y de igualdad fueron universales. Hoy, el universal adopta la evidencia absoluta de lo concreto: son las necesidades humanas y los bienes materiales y culturales los que a él responden. Es el universal de consumo". Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo, op. cit.*, pp. 44-45.

[41] "Por ejemplo, no se habla de clonación más que en términos biológicos. Pero a mí me parece que ésta ha sido precedida por una' clonación mental: el sistema escolar, de la información y de la cultura de masas permite fabricar seres que se convierten en una copia exacta unos de otros. La clonación genética no hace sino sancionar esta clonación mental".Jean Batidrillard, "Un pensador viral y metaléptico", entrevista aJean Baudrillard por Boncenne Pierre, en lemond.fr. i999. URL: http:// www.eluniversal.corn.mx/grafi.cos/confabulario/marzo-10-07., revisado el 10 de marzo de 2007.

[42] Jean Baudrillard, *Las estategias fatales, op. cit.*, p. 28.

Un conformismo agudo que desdibuja toda posibilidad de d_iferencia en beneficio de esta estructura transpolítica, la cual ha provocado ei extravío de. lo social y de quienes componen dicha - sociedad. Escenario social en donde las diferencias son eliminadas, los contornos definidos se han perdido; y al abandonar las diferencias, se ha dejado de lado eso que Luhmann entiende como derechos fundamentales, con lo cual el sistema político entra en un totalitárismo donde en gran medida se pierde el respeto hacia los demás, y precisamente esta pérdida del respeto por lo humano, que puede entenderse como una ausencia de derechos fundamentales, es la sensación con la cual la política en parte es asimilada.

Para Baudrillard, esta ausencia de la diferencia es irremediable, tan sólo hay que pensar que la trascendencia ha dejado de ser un acto que pueda ser desarrollado por los humanos, pues éstos, al mirarse al espejo ya no encuentran diferencia que los haga distinguirse, ya que ésta ha sido sustituida por la redundancia incontrolable de un organismo compulsivo que sólo piensa en su obesidad.

> La forma secreta del espejo, por la que el cuerpo cuida de sí mismo y de su imagen, ha sido abolida, sustituida por la redundancia irrefrenable de un organismo viviente. Ya no hay límite, ya no hay trascendencia: es como si el cuerpo ya no se opusiera a un mundo exterior, sino que intentara digerir el espacio en su propia aparienéia. Etos obesos son fascinantes por su olvido total de la seducción. No lés preocupa en absoluto, y se viven a sí mismos sin complejo, con desenvoltura, como si ni siquiera les quedara un ideal de sí mismos. No son ridículos; y lo saben. Aspiran a una especie de verdad, y, en efecto, exhiben algo del sistema, de su inflación en el vacío.[43]

Por lo anterior, esta estructura social en la que ahora nos encontramos, y que me he dado a la tarea de describir, sustenta la idea de una transformación política, que impacta en la formación de nuevo tipo de sociedad, la cual aspira a una forma de verdad en donde negar ·1a diferencia es el acto más repetitivo que se reproduce desde un orden informativo y visual, donde justamente nace la transpolítica en medio de una sensación negativa con la que es asimilada.

[43] *Ibidem,* p. 27.

CONSIDERACIONES FINALES

Independientemente de la inclinación que manifestemos, ya sea por los argumentos posmodernos o modernos, podemos coincidir en el hecho de que nos encontramos en un momento en donde el deterioro del tejido social por momentos llega a ser tan amplio que nos colapsa, nos inmoviliza, dejándonos frente a la pantalla, en muchos casos tratando de olvidar este pantano por el que más de una vez hemos visto hundidas nuestras esperanzas. En el contexto de una sociedad global, los conflictos transitan tal y como se mueven los datos en estas autopistas de la información, veloces instrumentos que día tras día rompen su marca haciéndonos creer que los límites es algo que estas manifestaciones no conocen.

Todo sucede en segundos y es tan rápido que los acontecimientos cada vez pierden más importancia, pues apenas intentamos entenderlos y una nueva información, una nueva imagen, nos acecha ocasionado nuestro olvido. Por ejemplo, trato de recordar cuántos fueron los ejecutados del 26 de diciembre en Tamaulipas, pero parece que soy presa de este frenesí de los acontecimientos que se reciclan y que van perdiendo toda importancia ante el escenario de una sociedad que presume el tránsito de sus datos y la decoración que los acompaña, que por lo mismo dice no tener tiempo para la demora, pues ésta a decir de los inversionistas, representa grandes pérdidas que ya nadie está dispuesto a padecer.

La sociedad visual se coloca así como el escenario principal donde este deterioro del tejido social tiene lugar *pot* cuenta de lo que se ha dicho como política en alta definición y que nos pone en la antesala de una sociedad desdiferenciada. Pensar a México como una sociedad que reprime la diferencia, por momentos se vuelve más fácil que hacerlo con una sociedad e las llamadas en desarrollo. No obstante, este proceso de desdiferenciación que como se ha dicho manifiesta distintos niveles, se puede entender como un rasgo que abarca todo el perímetro de nuestra inmensa sociedad global; de esta manera, la política se ve .sacudida ante la mirada de millones de personas.

Entonces, es el contubernio entre la política y los medios masivos de comunicación, quienes hoy día manifiestan la dificultad que hay en el entorno social por pensar lo ausente, aquello que es completamente opacado

a consecuencia de la fatal seducción de las imágenes; simbolismo extremo que nos toma como rehenes y que recorre tanto nuestra parte racional, lo que se dice y lo que se observa, así como nuestra parte irracional inconsciente, es decir, lo asunte, lo no dicho y no visto.

De esta manera, entender la estructura de la política desde otro punto de vista, es comprender una nueva gramática socio-histórica que al ser diferente y promover diferencias constituya una salida real a los conflictos de un escenario donde la política y los medios de masas se encuentran por momentos paralizados. La diferencia es aquello que nos puede ayudar a salir de la aspereza de este orden informativo visual emergente, que tiene tras de sía esta política en alta definición y que reproduce esto que Baudrillard entiende como transpolítica, para lo cual habrá de ser necesario constituir una política de la fractura, es decir, de lo no dado y lo discontinuo, para que así sea lo diferente lo que se imponga a este totalitarismo visual amparado por los *mass media*.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Política,* Buenos Aires, Losada!, 2005.

Baudrillard, Jean, *A la sombra de las mayorías silenciosas,* Barcelona, Kairós, 1976.

———, *Cultura y simulacro,* Barcelona, Kairós, 1978.

———, *El intercambio simbólico y la muerte,* Caracas, Monte Ávila Editores; 1993.

———, *La ilusión vital,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

———, *Crítica de la economíq, política del signo,* México, Siglo XXI, 2005.

———, *Contraseñas,* Barcelona, Anagrama, 2002.

———, *El crimen perfecto,* Barcelona, Anagrama, 2007.

———, *Las estrategias fatales,* Barcelona, Anagrama, 2009.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida,* México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Bobbio, Norberto, *Elfuturo de la democracia. Hombre y sociedad,* Barcelona, Plaza y Janés, 1985.

Deboard, Guy, *La sociedad del espectáculo,* Valencia, Pre-textos, 1999.

Fundación Rafael Preciado Hernández A.C., "Valores ciudadanos, partidos políticos y desarrollo de la democracia", en *Papeles para la reflexión*, año II, núm. LXVI, 2009.

Luhmann, Niklas, *Poder*, México, Antropos-UIA, 1995.

———,, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia,* Madrid, Trota, 1998.

———,*La sociedad de la sociedad,* México, Herder-UIA, 2005.

———, *El arte de la sociedad,* México, Herder-UIA, 2005.

———', *La realidad de los medios de masas,* México, Anthropos-UIA, 2007.

———, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate,* México, UIA, 2009.

———, *Los derechos fundamentales como institución Aportación a la sociología política,* México, UIA, 2010.

Villamil, Jenaro, *El sexenio de Televisa Historias secretas delpoder mediático,* México, Grijalbo Mondadori, 2010.

' Documentos electrónicos

Baudrillard, Jean, entrevista con *Pierre Boncenne,* "Un pensador viral y metaléptico", en el universal, 2007. URL: http://www.eluniversal.com.mx/graficos/confabulario/marzo-11-08.htm, revisado el 11 de agosto de 2007.

Julio, Boltvinik, "Krugman explica la crisis", en la jornada.unam.mx, 2009. URL: http://www.jornada.unam.mx/2009/03/04/index.php?section=opinion&article=038oleco, revisado el 01 de Diciembre de 2009.

Lorenzo, Meyer en primera emisión en *Noticias MVS,* 2010. URL: http://www.noticiasmvs.com/Lorenzo-Meyer-en-la-Primera-Emision.html, revisado el 30 de junio de 2010.

Misteriosos Desaparecedores, "Envían secuestradores *del]efe Diego* nuevo comunicado", en: www.milenio.com, 2010. URL: http://www.milenio.com/node/5291 81, revisado el 13 de septiembre de 2010.

www.ibopeagb.com.mx, 2010. URL: https://www.ibopeagb.com.mx/biblioteca/topten.php; revisado el 24 de diciembre de 2010.

EL REPLANTEAMIENTO MARXISTA DE ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE

Christian Eduardo Díaz Sosa

Todopensamiento cuerdo puede haber sido pensado siete veces.
Más cada vez que se volvió a pensar, en otro tiempo,
en otras circunstancias, no era ya el mismo.
ERNST BLOCH

INTRODUCCIÓN

El planteamiento post-marxista que realiza Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* se adentra en el análisis aún vigente de la crisis que pone en tela de juicio a los planteamientos marxistas, así como a todas las formas de análisis estructural, lo mismo que al desarrollo de las grandes teorías relaciondas con el iluminismo del siglo XVIII, que tenían como objetivo el establecer una sociedad en la cual el progreso social y económico, la justicia y la democracia, constituyeran la base para construir una sociedad racional, hecha a imagen y semejanza del hombre racional.

La crít:ica comienza primordialmente cuando se enmarca a la teoría marxista dentro de las grandes teorías de la Ilustración, entendida ésta como un proyecto totalitario, cuyo primer y principal objetivo ha sido el liberar a los hombres del miedo ante lo desconocido, lo oscuro o lo mítico. Así, mediante la razón y el conocimiento es que el hombre comprueba en la Ilustración su superioridad ante la naturaleza; de esta forma, "el pensamiento de los hombres se distancia de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material (...) y así separa el mundo".[1]

[1] Theodor, Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, p. 92.

Para nuestros autores, parece evidente que el pensamiento socialista enmarcado dentro de la crisis del marxismo "se encuentra hoy en una encrucijada. Las evidencias del pasado (...) aparecen seriamente cuestionadas por una avalancha de transformaciones históricas que ha fracturado el terreno en el que aquéllas se habían constituido".[2] Aquí cabría preguntar, siguiendo a Borón, si ¿el planteamiento post-marxista que propone Laclau y Mouffe[3] ha conseguido impactar teóricamente o prácticamente en el mundo real, en los movimientos sociales, en las luchas reivindicatorias? Sin duda, la respuesta no sería sencilla.

> Lo que actualmente está en crisis es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de la Revolución (con "r" mayúscula) como momento fundacional en la transición de un tipo de sociedad a otra, y en la ilusión de la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente unitaria y homogénea que tornaría inútil el momento de la política.[4]

Así, debemos preguntarnos si ¿el post-marxismo ofrece aún una perspectiva teórica útil? y si el marxismo ofrece una interpretación o herramientas superiores para el análisis de las luchas y de los movimientos sociales que reivindican derechos para el mejoramiento de las condiciones sociales.

¿Cuál es el punto de partida y cuáles las bases teóricas de la posición que Laclau y Mouffe reivindican para resolver los problemas y ambigüedades que el pensamiento márxista dejó, además de extenderse, adaptarse y trabajar en favor de la construcción de la democracia? Para entender esto, debemos primero, comprender cuáles son las bases del análisis post-marxista de Laclau y Mouffe.

---

[2] Cita de Laclau y Mouffe en Fred, Dallmayr, "Laclau y la hegemonía", en Simón Critchley, Oliver Marchart, (comps), *Laclau, aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 55.

[3] Laclau y Mouffe intentan realizar una crítica del marxismo desde adentro del marxismo.

[4] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo.XXI Editores, 1999, p. 2.

BASES DEL PLANTEAMIENTO POST-MARXISTA

Laclau y Mouffe encuentran en el marxismo clásico una ambigüedad que está profundamente imbricada en los trabajos del propio Marx. Constantemente señalan esta ambÍgüedad a partir del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política.* En él Marx plantea que:

> (...) en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, (...) con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces.[5]

De esta manera, aquí podemos ver que la historia -según Marx- se expresa en términos de un conflicto entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Por otro lado, en el *M anifiesto del Partido Comunista* se afirma:

> (...) que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica, constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por tanto, toda la historia (desde la disolución del régimen primitivo de la propiedad común de la tierra) ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social; y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en que

[5] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Quinto sol, 1978, p. 37.

> la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía), sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y las luchas de clases.[6]

Se plantea así, que la historia de toda sociedad, es la historia de la lucha de clases.

Cuando Laclau y Mouffe analizan estas dos afirmaciones, la primera representa para ellos una "contradicción al interior de un antagonismo"; mientras que la segunda representa un "antagonismo dentro de una contradicción".7 Y mientras para algunos intérpretes esta contradicción no significa más que un mero problema de planteamiento del lenguaje, para otros, como Laclau y Mouffe, es ésta ll:na premisa epistemológica que interpretan como una contrdicción fundamentada en una realidad meramente discursiva, sin anclaje claro o permanente en la realidad.

Es decir -según Laclau y Mouffe-, tanto la interpretación de 1 historia como lucha de clases, como la de la historia como un conflicto entre los medios y las fuerzas de producción, no tienen referente empírico, no existen como tal, sino como una relación discursiva con la realidad. "¡Por favor, déjennos arreglar de una vez y para siempre este terrible *malentendo* de las clases sociales! No hay razones para la lucha de clases, todo puede reducirse a un problema de comunicación".[8] Asimismo, para Laclau, la existencia de las clases sociales es una cuestión del "imaginario político".

Para Laclau y Mouffe, el discurso mismo es construido como esencia de lo real, ya que define su significado y le da forma. Los datos objetivos, la realidad ya constituida -incluyendo la historia de la lucha de clases-; constituyen parte de un proceso transformado a una lógica discursiva y su carácter conflictivo, establecido por Marx no mediante la lógica sino por el análisis de las condiciones históricamente determinadas.

---

[6] C. Marx, F. Engels, *Manifiesto delpartido comunista,* México, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980, pp. 7-8.

[7] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia, op. cit.,* p. 5.

[8] Atilio Borón, "¿Post-marxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau", en *Revista Mexicana de Sociología,* vol, 58, núm. 1, 1996, p. 23.

SUBORDINACIÓN Y DOMINACIÓN

En el último capítulo de *Hegemonía y estrategia socialista,* Laclau y Mouffe presentan el concepto de "subordinación", entendida como la expresión crítica de la relación que supone la existencia del conflicto social al interior de la sociedad. El objetivo de esta presentación es el de poder mostrar y desarrollar un análisis teórico de las condiciones bajo las cuales una relación de "subordinación se convierte en una relación de opresión y, por lo tanto, en las bases para (...) el antagonismo".9 En este análisis se sostiene que existe una relación y condiciones de subordinación cuando un agente está sujeto a las decisiones de otro, como la de un empleado con respecto a su empleador.

Por otra parte, las relaciones de "opresión" forman un subtipo dentro de las relaciones de subordinación basadas en su transformación como bases del antagonismo. El discurso post-marxista nos lleva al concepto de poder en Max Weber, el cual se sustenta en una teoría de la acción social, abstraída de todo contexto específico o estructural. En este marco, las relaciones de dominación constituyen la totalidad de las relaciones de subordinación y "pueden, por ende, coincidir o no con las relacions de opresión realmente existentes en una determinada formación social".[10]

El problema, según Laclau y Mouffe, es determinar cómo y bajo qué condiciones estas relaciones de subordinación pueden y dan lugar a relaciones de opresión. Ahora, ¿pueden ser determinadas por adelantado dentro del pensamiento, esto es, teorizadas del modo en que Marx lo hizo a propósito de la experiencia histórica previa?

Laclau y Mouffe afirman:

> Es claro por qué las relaciones de subordinación consideradas en sí mismas no pueden ser relaciones antagónicas: porque una relación de subordinación simplemente establece unconjunto de posiciones diferenciales entre los agentes sociales, y sabemos que un sistema de diferencias construye todas las identidades sociales (...), no sólo no puede ser antagónico sino que combina las condiciones ideales para eliminar cualquier antagonismo (...). Es sólo

[9] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, op. cit.,* p. 172.
[10] *Ibídem,* p. 172.

> en los extremos que la naturaleza positiva y diferencial de la posición de subordinación de un sujeto se subvierte. "Siervo", "esclavo", etcétera, en sí mismos no designan posiciones antagónicas, tan sólo es así en términos de la formación de un discurso diferente; como por ejemplo, es por los "derechos humanos primordiales" que la posibilidad diferencial de estas categorías puede ser subvertida y la subordinación construida como opresión.11

Aquí podemos ver que el antagonismo y la opresión de siervos y esclavos son construidos solamente en relación a un discurso explicativo y emancipador, es decir, a una forma de pensar, de hablar o de escribir sobre un determinado tipo de conocimiento u objeto teórico.

En *¿Post-marxismo? Crisis, recomposición o liquidación del Marxismo en la obra de Ernesto Laclau*, Atilio Borón proporciona un ejemplo que puede ayudar a clarificar este punto: señala los esclavos medievales, como "agentes sociales." no necesitaban de un discurso que justificara la relación antagónica y de subordinación que existía entre ellos y los señores feudales, ya que éstos estaban bien enterados de su situación. Sin embargo, en la interpretación que desarrollan Laclau y Mouffe, la subordinación y la opresión o explotación sólo existen bajo la forma de determinadas condiciones de un discurso teórico o ideológico, es decir, una realidad iscursiva que vuelve muy difusa la situación de las víctimas.

Para Borón, existe una larga historia de rebeliones de esclavos y campesinos, que sin recurrir a un discurso intelectual que apele a un derecho social primordial, haga un llamado a rebelarse contra el orden social establecido. De esta forma, la primera motivación de la rebelión es la reacción a las condiciones materiales de la opresión ejercida por los señores feudales a los que estaban subordinados, y de lo cual estaban concientes. Si siguiéra!Ilos la línea marcada por Borón, el análisis del discurso de Laclau y Mouffe sería insuficiente para comprender que las luchas históricas de los pueblos y las clases contra la opresión y la explotación, por lo geneqll, son anteriores a la aparición de un discurso teórico explicativo o un discurso ideológico.

Indudablemente, se requiere de una mejor interpretación, Marx logró –a nuestro parecer- explicar de mejor manera este problema, al distinguir entre "clase en-sí" y "clase para-sí"; no es una distinción a la que pueda

[11] *Ibídem,* pp. 172-173.

tachársele de simple. La utilidad conceptual de esta distinción es la identificación tanto de las condiciones objetivas generadas por la estructura de relaciones sociales que los individuos entablan, como de sus correspondientes formas de conciencia social que, como Marx puntualizó, no pueden ser determinadas teóricamente, pero ambas requieren del análisis empírico y de la práctica ideológica y política. En otras palabras, las clases sociales pueden existir sin que los integrantes tengan conciencia clara de este hecho, cuestión que el marxismo intenta solucionar distinguiendo entre los conceptos de clase en-sí y clase para-sí. La diferencia es muy clara, la clase es en-sí con el simple hecho de existir, mientras que la clase para-sí se sustenta en la toma de conciencia del papel que juega la clase a la que se pertenece -conciencia de clase-; ésta debe ser consciente de sus relaciones antagónicas y luchar por la reivindicación de sus intereses.

LA INTERPRETACIÓN DE L HEGEMONÍA

¿De qué manea se articulan las posiciones de "sujeto" para establecer una posición hegemónica?

Podríamos responder a esta pregunta desde diversos ángulos. La perspectiva de lahegemonía política nos indicaría que un grupo o comunidad, con una identidad común o aspectos que los identifiquen a una circunstancia, reivindicación, teoría o ideología, eleva sus acciones políticas a un lugar superior al de otras acciones políticas de otros grupos o comunidades. En este punto, la posición política es impulsada, implantada o impuesta por el grupo o comunidad más fuerte, no sólo en el sentido de la capacidad bélica, sino en la posibilidad de imponer su posición hegemónica por todos los medios disponibles, estableciendo así úna posición hegemónica a partir de la cual se constituyen los parámetros y reglas del juego político.

No obstante, también podemos analizarlo desde una perspectiva más profunda. Sin duda, vivimos en una realidad discursiva, basada en la creación de símbolos e interpretaciones sobre eso que llamamos "realidad", los símbolos se crean, cambian, se transforman, es decir, la realidad discursiva no es unívoca o inmutable. Los hombres nacen perteneciendo a una cultura, llevan consigo desde antes de su nacimiento una carga genética

y una carga histórica que los determina; los hombres nacen y crecen en una comunidad que comparte una realidad discursiva y el gran problema aparece cuando dos o más hombres pertenecientes a diferentes comunidades o culturas se enfrentan a la imposibilidad de generar una síntesis o entendimiento debido a que sus realidades discursivas son incompatibles –o por lo menos eso se cree. Aquí, la perspectiva del sujeto derivada de la posición hegemónica sustentada en la realidad discursiva de su comunidad, intenta prevalecer sobre el enfoque contrario al suyo. Se puede llegar a un punto crítico en donde las diferencias sean tan radicales que·la afirmación de una posición hegemónica implique no sólo la negación de la otra, sino hasta su aniquilación.

Los hombres nacen ya et?- una realidad discursiva que los determina, pero esa realidad puede cambiar, y de hecho lo hace constantemente debido a las posiciones de los sujetos y a las articulaciones que éstos establecen con la realidad simbólica o discursiva.

En el modelo teórico que desarrollan Laclau y Mouffe, el concepto de hegemonía ocupa una parte central.[12] El problema que ellos observan, es que dicho concepto desarrollado dentro de la teoría marxista es incompatible con el modelo que ellos intentan construir.

> Nuestra conclusión básica al respecto (se refieren a la relación entre el concepto de hegemonía y la teoría marxista) es la siguiente: detrás del concepto de "hegemonía" se esconde algo más que un tipo de relación política que es *complementaria* con las categorías básicas de la teoría marxista. Con él (el concepto de hegemonía) se introduce, en efecto, una *lógica social* que es incompatible con (la *teoría marxista).*[13]

Sin embargo, no queda muy claro cuál es la ruptura epistemológica que ellos intentan hacer con respecto al marxismo clásico ya que afirman que el aparato teórico conceptual que ellos construyen propone una lógica social que es incompatible con la lógica marxista. Al respecto, Laclau y Mouffe afirman que el objetivo de la hegemonía sirve como punto de partida para

[12] Revisar: Fred Dallmayr, "Laclau y la hegemonía, algunas advertencias·(pos)hegelianas", en Simón Critchley y Oliver Marchart (comps), *Laclau, aproximaciones críticas a su obra, op. cit.*, 2008, pp. 55-76.

[13] Ernesto Laclau, y Chanta! Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, op. cit.*, p. 3.

un discurso post-marxista dentro del marxismo, en el cual se admite la interpretación de lo socia! como resultado de la articulación de elementos históricos que no son predeterminadas por el pensamiento y que se encuentra ligada a las luchas fácticas de los agentes sociales.

El problema que se desprende de esto según varios estudiosos del post-marxismo, es la interpretación que Laclau y Mouffe hacen del concepto de hegemonía. Una interpretación basada en la concepción de Gramsci y Althusser -según Borón- de "práctica ideológica", distinta de la práctica teórica y política, y con sus condiciones estructurales específicas. Desde esta perspectiva, Laclau construye el concepto de hegemonía y descarta la idea de que éste se base en la existencia y acción de la clase social dominante, formada a partir de la propiedad de los medios de producción.

Según Borón, en la formulación post-marxista del Laclau y Mouffe sobre el concepto hegemonía, su contenido de clase articulado por Gramsci desaparece, disuelto en una concepción del "bloque histórico" conformada por difusos e indeterminados "sujetos sociales" y un poder encarnado en "su voluntad colectiva" y expresado por ellos bajo "condiciones históricamente específicas y concretas pero indeterminadas". Sin embargo, para Gramsci, no importa que las mediaciones contingentes a nivel teórico y práctico sean muy complejas, ya que el concepto de hegemonía se encuentra ligado a la existencia de las clases conformadas en la esfera económica de la producción, así como políticamente definida por la lucha de clases. Para Gramsci, "si la hegemonía es ético-política, no puede, entonces, evitar ser económica (...) al estar basada en la función decisiva ejercida por el grupo dirigente en el núcleo decisivo de la actividad económica".[14]

Aquí cabría preguntar si el post-marxismo se queda con los "mejores fragmentos" del marxismo y, por lo tanto, representa una continuación intelectual y política del proyecto llevado a cabo por Marx, y que desde hace algunas décadas se encuentra en crisis, según sostiene Laclau, o por el contrario, se trata de un abandono de este proyecto para lanzar otro distinto que, en efecto, esquematiza e intenta unir un esfuerzo actualmente establecido en pro de la desmovilización intelectual y política de la lucha de clase en contra de un sistema opresivo y explotador.

[14] Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno,* México, Ed. Juan Pablos, 1986, p. 31.

LA CLASE SOCIAL Y EL SUJETO SOCIAL

La base del post-marxismo es el rechazo al concepto que yace en el corazón mismo del análisis marxista: la clase, entendida como las relaciones. de los individuos con los medios de producción bajo condiciones que, de acuerdo con Marx, se encuentran "definidas y trascienden su voluntad" y corresponden a estados del desarrollo de fuerzas de producción de una sociedad.

Lo que Laclau y Mouffe, así como los post-modernistas, en general, le objetan a la concepción marxista de las clases, es que especifica condiciones que son estructurales en su origen y "objetivas" en sus efectos, es decir, reduce una estructura social !=Ompleja con diversas posiciones subjetivas a relaciones de propiedad de los medios de producción, y además, comprime un espectro heterogéneo de intereses y experiencias a las condiciones objetivas de estas relaciones.

El mismo Nietzsche afirma en *La genealogía de la moral*, que "no hay hechos, sólo interpretaciones". Pese a que las relaciones que la gente entabla pueden ser vistas como pautadas o estructuradas, las estructuras así conformadas no pueden asimilarse a las relaciones de clase y sus condiciones objetivamente definidas. Para Laclau y Mouffe, las relaciones son indeterminadas y no trascienden la voluntad individual. Ellos observan que la clase es mejor vista y entendida en términos de diversas y contingentes posiciones subjetivas, mediante las cuales, los sujetos adquieren una identidad social, experimentan e interpretan su realidad y luego actúan. De tal manera que antes de la aparición de las clases sociales, están los sujetos sociales.

Según Laclau y Mouffe, la clase es percibida como una construcción "meta-teórica" -un concepto sin referente empírico-, es decir, no se encuentran dadas objetivamente las condiciones que determinan la forma y los límites estructurales de los intereses de clase. Por el contrario, los "intereses" no son más que una construcción teórica y sus condiciones de existencia son subjetivas en el sentido de que no están objetivamente determinados, sino que son definidos y cobran sentido sobre la base de la identidad social de los individuos involucrados; a su vez, la identidad está determinada dentro de un contexto cultural específico. Al mismo

tiempo, estos significados subjetivamente determinados y culturalmente definidos, que los individuos otorgan tanto a sus acciones como a las de los otros, determinan cómo los hombres perciben y experimentan la lucha por los diversos "intereses".

Así, el punto central tiene que ver conlos significados que los hombres le dan a las cosas, a las acciones en contextos específicos. De tal manera, podemos ver que los significados son construcciones conceptuales, que no son resultado de condiciones objetivamente dadas a partir de una estructura social basada en las relaciones de clase, sino que son construidos socialmente con base en posiciones subjetivas al interior de un contexto específico.

Sumado a esto, son incuestionables los cambios en la economía y en la sociedad que transformaron también las viejas divisiones de clase y vuelven inaplicables dichas distinciones conceptuales. Laclau y Mouffe rechazan la conexión que existe entre las formas o los significados dados por los individuos y las distintas posiciones subjetivas dentro de un discurso teórico. Pero al afirmar que este mundo ha cambiado radicalmente, se hace imposible detectar una estructura estable o un proceso intligible en la condición histórica, de tal manera que el concepto marxista de clase se volvió irrelevante e insuficiente para aprehender la realidad.

Así, el concepto de clase es visto como una herramienta pobre e inadecuada para el análisis y opuesto al de "sujeto social" **-el** cual proponen Laclau y Mouffe-, que en su aplicación es, al mismo tiempo, general y específico. Aquí no hay un problema de lucha de clases entre los trabajadores y el sistema definido por el modo de producción, ni la apropiación de los instrumentos del Estado como base para lograr la emancipación y un proceso de transformación social que logre la instauración del socialismo.

CONCLUSIÓN

Consideramos que el planteamiento post-marxista de Laclau y Mouffe no está enfocado en desestimar toda la teoría marxista, sino en el fortalecimiento de algunas de sus características que podemos ubicar primor-

dialmente en la tradición gramsciana y específicamente en dconcepto de hegemonía, el cual les sirvió para desarmar la dicotomía marxista entre la base económica y la superestructura ideológico política, en la que la "superestructura" se encuentra determinada por la "base". De tal manera, el concepto de hegemonía es la base de la lógica general de la institución política de lo social, el principal resultado de esto radica en que las iden- - tidades políticas saltan a primer plano y se articulan e interrelacionan directamente y no a través de alguna realidad política ubyacente como , las "leyes económicas de movimiento" -propuestas por el marxismo- que dirigen y orientan las ·relaciones de producción y éstas a su vez determinan las relaciones políticas.[15]

Ahora, si_ lo político es primario y lo que da realidad ontológica y constituye a lo social, y no se desprende de ninguna otra instancia subyacente, ningún actor social puede reclamr para síposiciones especialmente privilegiadas en la sociedad. Por lo tanto, el concepto marxista de "clase" pierde -en el planteamiento de Laclau y Mouffe- el privilegio de reclamar derechos especiales en la sociedad. Es incuestionable que la orientación y consoĺidación de identidades de los actores sociales se forman en torno a diferentes nociones a la de clase, por ejemplo: género, raza, religión, orientación política, orientación sexual, etnia, etcétera. La importancia de este planteamiento no es menor, ya que se evidencia que el fenómeno político surgido a partir de los nuevos movimientos sociales articulados por grupos con identidades especificas que luchan por reivindicaciones concretas y comunes, no debe poseer privilegios ontológicos sobre,el resto de la sociedad y deslegitima el reclamo de prerrogativas especiales para cualquier grupo.

La propuesta teórica de Laclau y Mouffe se encamina a radicalizar la democracia. El último capítulo de *Hegemonía y estrategia socialista* se dedica a proponer la expansión de los efectos igualitarios en más espacios de lo social y a que las diversas demandas de los grupos puedan ser aceptadas, incluidas y articuladas dentro de un movimiento social común, más vasto a través de una articulación discursiya.

[15] Simón Critchley y Oliver Marchart, "Introducción", en Simón Critchley y Oliver Marchart (comps), *Laclau, aproximaciones críticas a su obra, op. cit.,* pp. 15-29.

Tras la crisis de la construcción de la identidad a partir del concepto marxista de clase y la pérdida de un referente que le diera estabilidad en la realidad, fue necesario dar un giro hacia una articulación discursiva entendida como "toda práctica que establezca una relación entre elementos, de modo que la identidad de estos últimos es modificada como resultado de la práctica articuladora".[16] De manera que lo social es reconfigurado en términos de discursividad –lo social es lo.discursivo- que comprende tanto el plano lingüístico como el pragmático de la significación; así el discurso se constituye como práctica.

La estrategia de reconfiguración de lo social con base en la articulación discursiva llevó a plantear la imposibilidad de la sociedad que en *Hegemonía y estrategia socialista* expresaba que "lo social es articulación en tanto la sociedad es imposible"[17]. Entendamos que si lo discursivo se considera como lo primario y se evidencia la imposibilidad de que una identidad social sea universal, entonces la sociedad jamás podrá lograr la totalidad en donde el *polemos* desaparece y también la política, y aquí la paradoja de la sociedad, ya que sólo existe en tanto intenta lograr su anhelada imposibilidad.

El objetivo de Laclau y Mouffe es proponer el planteamiento post-marxista como una posición dentro del marxismo, valiéndose de los mejores "fragmentos del marxismo".

Siguiendo a Borón, Laclau hace una repetida referencia al colapso del socialismo en la antigua Unión Soviética y el Bloque del Este. Sin embargo, no se debe rechazar todo el *corpus* teórico sore la base de la práctica de un régimen político instaurado en su nombre. Es decir, la relevancia del marxismo, como método de análisis, no debe colocarse en la base del colapso de los socialismos "realmente existentes".

Según Borón, la frase "me quedé con sus mejores fragmentos" revela la forma y los límites del análisis de Laclau y Mouffe. Su procedimiento implica el deconstruir ciertos fragmentos de un texto y combinarlos con elementos de otros. Laclau y Mouffe realizan una redefinición del proyecto socialista en los siguientes términos:

[16] *Ibidem*, p. 19.

[17] Ernesto Laclau, y Chanta! Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, op. ;it.*, p. 114.

> (...) como una radicalización de la democracia; esto es, como la articulación de las luchas contra diferentes formas de subordinación, clase, género, raza como también otros opositores como los movimientos ecologistas, anti-nucleares y anti-institucionales. Esta democracia radicalizada y plural que proponemos como el objetivo de una Nueva Izquierda se inscribe en la tradición del proyecto político 'moderno' formulado por el Iluminismo.[18]

Laclau y Mouffe piden radicalizar la democracia en lugar de la instauración del socialismo, no proponen una transformación social del actual "sistema". De este modo, ellos completan su planteamiento, _empezando con una ruptura epistemológica con el marxismo -según Laclau, en realidad, con las formas abstractas y vulgarizadas asociadas a la II Internacional-, y terminan sustituyendo el socialismo por una forma capitalista más humana de organización económica y social basada en la "democracia radical". El· objetivo de la Izquierda (...) no consiste en rechazar la ideología democrático-liberal; sino más bien, (consiste) en profundizarla y extenderla en dirección a una forma de democracia radicalizada y plural.1[9]

A nuestro parecer, Laclau y Mouffe no renuncian al marxismo, como lo propone Borón, ellos elaboran una renovación de ese proyecto intelectual y político, son concientes de que el replanteamiento marxista no puede escapar de las condiciones y límites del funcionamiento del sistema capitalista y de su estructura de dominación y producción; ellos plantean una radicalización de la democracia, la cual ha sido entendida por varios críticos del post-marxismo como una renuncia a los planteamientos marxistas.

BIBLIOGRAFÍA

Barón, Atilio, *Estado, democracia y movimientos sociales en América Latina*, México, Memoria 54, CEMOS, 1993.

Barón, Atilio, "¿Post-marxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau", en *Revista M exicana de Sociología*, vol. 58, no. 1, 1996.

[18] *Ibídem*, p. IX.

[19] *Ibídem.*, p. 199.

Critchley, Simón, Marchart, Oliver (comps), *LaclauJ aproximaciones críticas a su obraJ* Buenos Aires, FCE, 2008.

Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo sobre política y sobre el Estado moderno,* México, Ed. Juan Pablos, 1986.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chanta!, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Madrid, Siglo XXI Editores, 1999:

Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Quinto sol, 1978.

Marx, Carlos y Engels, Federico, *M anifiesto del Partido Comunista,* México, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980.

TEORÍAS DE LA GLOBALIZACIÓN

ULRICH BECK. RIESGO, INCERTIDUMBRE Y PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA MODERNIDAD

Rodrigo Peña González

]ohaness Wil/ms: Pero dígame una cosa,
Ulrich Beck: ¿no cree que se está usted convirtiendo,
como tantos otros nombres famosos de su profesión {...},
en un antisociólogo?
Ulrich Beck: No. Que se encarguen
mis enemigos de matar esas esperanzas.
Entretanto, yo sigo en pos de mi objetivo,
maravillosamente inalcanzable:
pensar de nuevo la sociedad.[1]

El mundo actual es un engendro de la Guerra Fría. La caída del muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética implica que, "Los neoliberales han ganado. Incluso en contra de sí mismos. El Estado ha sido desahuciado. El Estado social está en ruinas. Y sin embargo, no importa el desorden. En lugar de las construcciones del poder y del derecho de los agentes estatales, han entrado en escena diversas ligas de poder desgajadas que se enfrentan y combaten".[2] Ésta, sin embargo, no es una afirmación menor, pues la posguerra fría encierra una gran importancia metodológica para Ulrich Beck.

De los remanentes y cenizas de la bipofaridad (desde el conflicto hasta el socialismo real) y sobre las bases de la unipolaridad internacional, se gestan nuevos procesos que exigen sus propias conceptualizaciones, además de trabajo teórico propio. En este contexto surge la obra de Ulrich Beck, sociólogo alemán nacido en 1944 y que al momento de escribir estas líneas se desempeña como profesor de la Universidad de Munich y de la London

[1] Ulrich Beck, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 216.

[2] Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización,* Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 219.

School of Economics. Cercano al trabajo de Anthony Giddens y de Scott Lash, Beck es parte de una generación de académ'icos que se ocupan de estudiar un mundo envuelto en la globalización y se preocupan por evitar la reducción de este proceso a uno meramente económico, todo a partir de una crítica y análisis al proyecto de la modernidad.

En este panorama Beck acuña el término de *categorías zombies;*[3] categorías entre vivas y muertas que explican una realidad en condiciones semejantes. Y es que es precisamente a partir de la década de los noventa cuando una nueva correlación de fuerzas políticas, económicas, sociales, culturales, etcétera, requiere de una categorización actualizada para estudiar los fenómenos de la realidad social y política. A propósito de ello, en el esfuerzo cognitivo de la teoría de la modernidad reflexiva de Ulrich Beck, se ofrece un panorama que, categórica y conceptualmente, pretende responder a la *nueva realidad,* además de conformar una propuesta teórica sólida y de amplísimos alcances que deviene en la oportunidad de repensar la realidad política y social contemporánea.

Después de todo, difícilmente es puesto en duda el hecho de que el mundo está compelido a sí mismo como nunca antes y envuelto en una dinámica aceleradamente común. Y que "Lo que ha surgido [desde finales del siglo xxJ es una *política de las fronteras* aún incomprendida, una mezcla de fronteras (desaparecidas, viejas y nuevas) y dinámicas que ya no pueden comprenderse nacionalmente, sino transnacionalmente, en el marco de . referencia de una política interior mundial",[4] entonces las magnitúdes de las ideas que buscan dar explicación a los fenómenos deben estar a la altura de los mismos, es decir, más allá de lo exclusiva o estrictamente nacional. La política interior mundial es, entonces, el espacio y tiempo en el que se aplican los marcos de análisis que Beck elabora y que a continuación se reseñan y acompañan de ideas al margen para resaltar el valor teórico que aporta a la :filosofía política el trabajo de este autor.

[3] *Cfr.* Ulrich Beck y Gernsheim-Beck, *La individualización,* Barcelona, Paidós, 2003, pp. 339-355.

[4] Ulrich Beck, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial,* Barcelona, Paidós, 2004, p. 12.

I. MODERNIDAD REFLEXIVA: REPENSAR LO MODERNO

Hablar de modernidad es hablar de una totalidad. En ese sentido, la crítica a la modernidad es compleja pues es total a la vez que particular, absoluta y relativa. Dicha crítica ha venido dándose desde diversas voces y por diferentes fj.ancos: el siglo XIX (Nietzsche), principios del XX (Freud y la Escuela de Frankfurt) y particularmente a finales de éste y principios del XXI. Actualmente no hay un consenso en el sentido de cómo conceptualizar a la modernidad, pero sí lo hay en términos de que ésta se encuentra desestabilizada.[5] Ulrich Beck es cercano al debate, pues sin poder denominarlo posmoderno, sí considera el debate de lo moderno como uno fundamental para explicar las nuevas realidades.

Para Beck, sin duda, lo que tenemos es una *segunda modernidad* que, naturalmente, está precedida por una *primera modernidad.* La diferencia sustancial entre ellas radica en que la segunda modernidad es más moderna aún que la primera, por lo que no habla de haber superado, olvidado o enterrado a la modernidad, sino de haberla potenciado al grado de vivir en un mundo más, mucho más moderno. El grado de este fenómeno es tal que, para Beck, el éxito de la modenidad es el productor del fracaso de la modernidad: en el mundo globalizado que se expone de manera.más o menos igualitaria a los mismos riesgos (como se verá más adelante), cada logro de la modernidad representa una tesis que encuentra su antítesis en un riesgo para la modernidad.

De tal forma comienza a desentrañarse uno de los primeros grandes pilares teóricos de Beck: la modernidad reflexiva y la teoría que lo acompaña. A este respecto, aclara el propio sociólogo alemán "[...}'modernización reflexiva' [...}*no* alude (como el adjetivo 'reflexiva' parece sugerir) a *reflexión* sino primordialmente a *autoconfrontación";*[6] se trata de la modernidad en el espejo puesta ante sí misma, por lo que es una modernidad que puede o no reflexionar sobre sí misma, pero que sí está *autopresenciándose,* sobre todo a partir de cuestionarse a sí misma y a sus instituciones básicas:

[5] *Cfr.* Jürgen Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 172.

[6] Ulrich Beck, *La Sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida,* Barcelona, Paidós, 2006, p. 158.

> La radicalización de la modernidad comporta esta ironía del riesgo: las ciencias, el Estado y el ejército se convierten en parte del problema que deberían solucionar. A esto se refiere la expresión "modernización reflexiva":no vivimos en un mundo *postmoderno,* vivimos en un moderno *más* moderno. No es la crisis sino la victoria de la modernidad lo que, a remolque de las consecuencias indirectas desconocidas e impremeditadas, corroe las instituciones básicas de la primera modernidad.7

Así pues, y enfatizando la idea, la segunda modernidad es la modernidad reflexiva, lo que implica que la primera no fue capaz o simplemente no se encontró en la circunstancia de autocontemplarse. Ello implica, necesariamente, reconocer la falta de oportunidad empírica de ser y hacer autocrítica, pero también conduce a pensar que la primera modernidad era un escenario ideal en tanto que no requería de preocuparse por sí misma, el proyecto marchaba por sí mismo. Además, cabe recordar que parte importante del discurso precisamente moderno recae sobre la noción de progreso, por lo que la esperanza de *los tiempos mejores* significa, bajo esta lógica, un aliciente suficiente para reconocer que las cosas *podían ir mejor* en el futuro de lo que estaban en el presente.

La radicalización de lo moderno se acompaña también de la maximización de la globalización y de las rupturas que siguen al fenómeno. En ese sentido, este proceso es una nueva ventana explicativa que Beck prefiere diferenciar para denotar que *globalización* no refiere sólo a cuestiones de orden fundamentalmente económico, sino también un espacio que da oportunidad de desarrollar lo cúltural (el globalismo) y otra más en la que prima lo político (la globalidad). En palabras de Beck, esta idea implica

> [...}que se rompa la unidad del Estado nacional y de la sociedad nacional, y se establecen unas relaciones nuevas de poder y competitividad, unos conflictos y entrecruzamientos entre, por una parte, unidades y actores del mismo Estado nacional y, por la otra, actores, identidades, 'espacios, situaciones y procesos sociales transnacionales. [8]

[7] Ulrich Beck, *La Sociedad del riesgo mundial. En busca de la seg11ridad perdida, op. cit.,* pp. 86-87.

[8] Ulrich Beck, *¿Qtté es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, op. cit.,* p. 45.

Por ello, la ruptura de lo nacional y de lo estatal da lugar a una posible nueva ventana de comprensión de la realidad. La erosión de las instituciones modernas es provocada por un desdibujamiento de los marcos de acción de esas mismas instancias, por lo que su ineficacia se traduce como incompetencia y ésta a su vez como atrofia institucional. El Estado moderno (quizás en primer lugar) y particularmente el Estado de Bienestar allí donde lo hubo, la ciencia y la tecnología, fos ejércitos nacionales, entre otros, fueron uno a uno evidenciando flaquezas conforme se iban suscitando acontecimientos, todos enmarcados en la globalización y, por supuesto, en la globalidad en el sentido de Beck. En la cotidianeidad ello se traduce como marginalidad de la certeza y potencialidad de la incertidumbre;

> Con fa globalización, se erosionan las diferenciaciones e instituciones básicas de la primera modernidad; allí, peligros identificables y delimitados; aquí [en la posmodernidad}, riesgos e incertidumbres difícilmente identificables y no delimitados. Allí, saber y calculabilidad; aquí, no saber (consciente) (o también un no saber no consciente) e incalculabilidad. Aquéllos presuponen la soberanía estatal; éstos suprimen la soberanía. Allí, la prevención sigue a la lógica del miedo; aquí, impera la lógica de la colaboración interestatal y posestatal[9].

Esa idea conduce necesariamente a cuestionarse sobre cuál o cuáles podrían ser las bases o argumentos de una colaboración de esas características en un sistema que ha caracterizado a lo interestatal por el interés propio (y nacional) y a lo posestatal como una ilusión (y utópica). La respuesta se encuentra en el segundo pilar teórico a resaltar de nuestro autor, a saber, el cosmopolitismo metodológico.

2. LA MIRADA COSMOPOLITA O EL "YA NO HAY ALTERNATIVA"

Una vez admitida la crítica al cuestionamiento de la modernidad con los argumentos de la modernidad reflexiva, sale a la luz el tema del cosmopolitismo. La idea de lo cosmopolita encuentra su origen desde Immanuel Kant quien -en *La Paz Perpetua*- plantea desde una perspectiva teleológica que la humanidad conduce su camino hacia una federación de Estados basados

[9] Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 55.

en el respeto a una constitución cosmopolita. Posteriormente, Woodrow Wilson, presidente de Estados Unidos, enunció al fin de la Primera Gran Guerra sus famosos catorce puntos en los que proponía una suerte de guía para las relaciones entre los Estados. Los puntos fueron asociados con un tipo particular de cosmopolitismo por la buena voluntad que presuponían en la actuación de los países en sus relaciones, e incluso darían pie a una teoría de la disciplina de las Relaciones Internacionales, el idealismo.

En el pensamiento cosmopolita permanece la voluntad de cooperación, por un lado, y la idea de una especie de gobierno mundial o federación de Estados, por el otro. A partir de estos argumentos, vale decir que este pensamiento había sido tildado como iluso e inocente por confiar en la hipotética buena voluntad innata de los involucrados. Sin embargo, la filosofía política contemporánea encuentra en el trabajo de David Held, Anthony Giddens y por supuesto, de Ulrich Beck, argumentos renovados, mejor sustentados y menos ilusos sobre la posibilidad de lo cosmopolita en el mundo actual. Para Beck en particular, el cosmopolitismo metodológico surge como contraposición al nacionalismo metodológico. Y es que, afirma nuestro autor, "[...} en las ciencias sociales sigue predominando el 'nacionalismo metodológico', una perspectiva limitada al ámbito del Estado nacional. *[Y}* En un mundo cada vez más marcado por tendencias globalizadoras ese enfoque se vuelve indefectiblemente anacrónico [· · ·}."[10] En ese sentido, el nacionalismo metodológico es una respuesta trunca y ciega para los nuevos escenarios, una cuna de conceptos *zombies.*

. Por ejemplo, bajo la lupa del cosmopolitismo metodológico de Ulrich Beck, los componentes típicos de la política internacional, tales como el Derecho internacional público o los organismos internacionales, resultan por sí mismos insuficientes y en ocasiones hasta inútiles para afrontar los nuevos retos globa:les.11 Nuevas consideraciones para con el resto de los Estados, así

[10] Ulrich Beck, *et al., Generación Global,* Barcelona, Paidós, 2008, pp. 10-11.

[11] Para muestra de ello, y en términos de la primera y segunda modernidad, Beck afirma: "La máxima de la primera modernidad estatal-nacional de que el Derecho internacional prevalece sobre el Derecho humano deja paso a la máxima de la segunda modernidad {...}de que el Derecho humano prevalece sobre el Derecho internacional" y continúa: "{...} la peligrosidad del pensamiento doble global está aumentando si se considera que la sociedad cosmopolita necesita nuevas instituciones para garantizar y regular la convivencia de una civilización interdependíente que se ha puesto a sí misma en peligro. Así pues, es la necesidad de revisar el Derecho internacional en sus mismos cimientos la que abre todas las fronteras al doble pensamiento de-'la guerra es la paz' y 'la dictadura es la democracia'". Ulrich Beck, La mirada cosmopolita o la guerra es la paz, op. · cit., pp. 168-169, 182.

como para con otros actores políticos, invitan a que autores como el propio Beck -en conjunto con otros y qu.e van desde Alain Touraine hasta Jürgen Habermas- propongan repensar al Estado desae dentro, pero también desde fuera: esa dialéctica entre o global y lo local que resulta formidable por el potencial conceptual que ofrece a una sociedad precisamente imbricada en una dinámica global que afecta más bien a lo local (lo *glocal).* De esa manera, el cosmopolitismo metodológico, antesala epistemológica de la teoría de la sociedad del riesgo, constituye un andamiaje teórico renovado para estudios de esta naturaleza. Continúa Beck:

> En la modernidad nacional, el cosmopolitismo sólo podía desarrollarse en la cabeza; es decir, podía ser entendido pero no vivido. En cambio, el nacionalismo llegaba a lo más hondo del corazón. Este dalismo cabeza-corazón se transvalora en la segunda modernidad. Lo cotidiano se ha vuelto cosmopolita de manera banal, mientras que, en las cabezas [...], la inteligibilidad sugestiva · de lo nacional hace de las suyas cual espectro que no ceja"[12].

En .la segunda modernidad o modernidad reflexiva, d cosmopolitismo es en sí mismo una alternativa, de hecho es *la vía deseable.* Si bien es cier!o que se.trata de una mirada que surge en Europa (más particularmente en el marco de la Unión Europea), el cosmopolitismo se presenta como la mejor alternativa en el tono de *ante la existencia de problemáticas comunes como son los riesgos derivados de la crisis de la modernidad, la mejor opción es cooperar y asumir la repartición de responsabilidades entre pobres y ricos, poderosos y débiles.* Sobre todo cuando, como se verá en particular a propósito de la sociedad de riesgo mundial, los fenómenos actuales trascienden fronteras nacionales con una facilidad inédita.

Crimen organizado, riesgos nucleares, desequilibrios ecológicos, crisis financieras, entre otros, requieren con urgencia de cooperación. Aquí cobra fuerza el argumento cosmopolita: Beck propone que en este marco se genere una vía de realismo cosmopolita,[13] es decir, la cosmopolitización de los Estados (aunque puede tratarse también de entidades no estatales)

[12] Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz, op. cit.,* p. 31.

[13] Cfr. Ulrich Beck; *Grande, La Europa Cosmopolita. Sociedad y política en la Segunda Modernidad,* Barcelona, 2006, p. 42;

por motivación del interés nacional o simplemente propio: salvarte para salvarme y en consecuencia una potencial nueva relación con la otredad. En la medida en que esta cuestión se maximiza, entonces se reconoce (también) que gran parte de las problemáticas actuales no las pueden resolver los Estados ni las entidades políticas no estatales por sí solas, por lo que se transita con mayor fluidez hacia una mayor cooperación. Todo esto, sin embargo, motivado por el tercer gran pilar intelectual elaborado por el sociólogo alemán y que a continuación se aborda con mayor detalle: la sociedad del riesgo mundial a propósito de su relación con el Estado moderno.

3. DE LOS RIESGOS DEL ESTADO MODERNO, AL ESTADO MODERNO EN RIESGO

La historia mundial reciente, influida de manera definitiva por la globalización, sugiere, en muchos sentidos, una historia común al globo. Sin embargo, Beck sugiere, como otra de sus lecciones, la idea de contemplar para el mundo un presente común.[14] En este sentido, la sociedad del riesgo mundial -*risikogesellschaft*- es un referente analítico imprescindible en el trabajo teórico de nuestro autor, sobre todo cuando se trata de poner especial énfasis analítico en la metamorfosis de un Estado moderno hipotéticamente posnacional por una parte, pero soberano y autónomo *a ultranza,* por la otra. En la sociedad del riesgo mundial, nos encontramos con un Estado que se debate entre pasado, presente y futuro y que es puesto a prueba en su capacidad de adaptación y supervivencia al estilo *spenceriano.*

El mundo actual es más inseguro, y no lo es tanto porque las inseguridades hayan aumentado sólo cuantitativamente, sino porque lo hicieron cualitativamente, es decir, hay más y mayor inseguridad porque estamos expuestos a más riesgos que podemos o no conocer y en los que el margen de acción de las instituciones modernas es muy reducido. Actualmente coexisten viejos riesgos (catástrofes nucleares, por jemplo) con nuevos riesgos (cambio climático, crisis energéticas, financieras, sanitarias o alimentarias,

[14] *Cfr.* Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la gtterra es la paz, op. cit.,* p. 111.

terrorismo .y crimen organizado en general, entre otros). En un panorama de tal incertidumbre, la respuesta institucional es insuficiente o nula:

> La modernidad y sus instituciones han quedado en deuda pues, los actores que deben garantizar la seguridad y la racionalidad (Estado, ciencia, industria) interpretan ahora un papel muy ambivalente. Ya no son tutores, sino sospechosos; ya no son gestores del riesgo, sino responsables del mismo. Exigen a la población que suba a un avión para el que todavía no existe pista de aterrizaje.[15]

Es una modernidad llena de incertidumbre que compele al mundo a una misma dinámica de riesgo global general que se suma a la dinámica de riesgo local o nacional que cada país afronta de manera particular. Esa es la sociedad del riesgo, una coyuntura que para el propio Beck durará aproximadamente los próximos treinta a cincuenta años,[16] y que se perfila como el marco definitorio en el que se llevará a cabo parte importante de la dinámica sociopolítica mundial. Una de las instituciones clave en esta encrucijada es, como se sugería, el Estado moderno, ente particularmente importante para el estudio de la filosofía política y que requiere de especial atención a la luz de la sociedad de riesgo que Beck dilucida.

Al respecto, el ti;abajo de Ulrich Beck ni siquiera contempla, como podría malinterpretarse, el fin del Estado-nación como lo conocemos,[17] pero sí intenta analizar una situación coyuntural que pareciera permitir, de entrada, una redefinición del sistema de actuación política dentro y fuera de los marcos de ese mismo Estado, además -y sobre todo- de la interacción y relaciones que suceden entre Estados. En este panorama, lo que para unos representa el final de la política, bien podría dilucidarse como una nueva y gran oportunidad de esa misma política para conso-

[15] Ulrich Beck, "Los nuevos profetas de la energía nuclear", en El País, 16 de julio de 2008, disponible en línea, URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/nuevos/profetas/energia/nuclear/elpepiopi/20080716elpepiopi_l0/Tes, consultado el 08 de marzo de 2010.

[16] *Cfr.* Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida, op. cit.*, p. 87.

[17] Cfr. Ulrich Beck, "Políticas alternativas a la sociedad del trabajo", en Ulrich Beck, *et al., Presente y futuro del Estado de Bienestar: el debate europeo*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2001, p. 25.

lidarse a nivel global,[18] más allá del Estado-nación en particti.lar y del sistema internacional en general, todo en torno a una sociedad con una problemática cuyo motor esencial –o al menos uno imprescindible- es el factor de la incertidumbre.[19]

Ante un panorama de falta de certeza y previsión de hechos, los mecanismos de prevención de los riesgos a nivel gubernamental, mismos que han sido otorgados por la modernidad a la sociedad entera, hoy en día carecen de eficacia sobre todo a nivel institucional nacional. Y es justamente ahí donde Ulrich Beck cuestiona la eficacia de la acción política del Estado en solitario y de las vicisitudes de una política internacional, misma que ya rio sólo se pone a prueba, sino ahora también en evidencia:

> [...} las relaciones entre los Estados a la antigua monoperspectiva [de lo nacional se} topa (en el plano nacional-internacional) con la nueva política de las perspectivas en cuanto que cada Estado establece su espacio de acción a nivel transnacional o global-nacional, es decir, se abroga el derecho a intervenir en otros Estados; también aquí los "pioneros estatales" que conquistan el espacio de poder transnacional y global (sobre la base de los derechos humanos, de las corrientes de capital y de la prevención de riesgos globales) se topan con la resistencia de los Estados, que sobre la base del Derecho internacional, fraguado al calor del Estado nacional, defienden las premisas del orden nacional-internacional; también aquí se puede afirmar que aquellos gobiernos y países que atentan contra la solidaridad propugnada por el Derecho internacional, caen en el "a media luz" de la ilegitimidad y la ilegalidad de sus acciones.[20]

[18] En palabras de Beck, "En efecto, el término 'globalización', actualmente omnipresente en toda manifestación pública, no apunta precisamente al final de la política, sino simplemente a una salida de lo político del marco categorial del Estado nacional y del sistema de roles al uso de eso que se ha dado en llamar el quehacer 'político' y 'no político'". Ulrich Beck, *¿Quées la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, op. cit.,* p. 15.

[19] Sobre la incertidumbre, y en palabras del autor: "[...}la dinámica de la sociedad del riesgo no consiste tanto en asumir que en el futuro tendremos que vivir en un mundo lleno de riesgos inexistentes hasta hoy, como en asumir que tendremos que vivir en un mundo que deberá decidir su futuro en unas condiciones de inseguridad que él mismo habrá producido y fabricado". Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida, op. cit.,* pp. 24-25.

[20] Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz, op. cit.,* p. 119.

Por si fuera poco, la mediatización de los riesgos de magnitudes globales ha sido capaz de infundir y difundir miedo entre una sociedad también global y que igualmente ha sido sujeto de la incertidumbre. Además, la presencia innovadora de nuevos actores políticos -cuya naturaleza no estatal es una de sus características- y que han ido posicionándose con franca vigorosidad sobre todo a partir del comienzo de la posguerra fría, genera escenarios que la política internacional no ha sido capaz de analizar, interpretar y afrontar del todo. Esta suma de factores, insertados en la coyuntura teórica de la sociedad del riesgo mundial que Beck delinea, genera una serie de cuestionamientos urgentes: en primer lugar, a la idea de un Estado moderno en busca de criterios más amplios de cooperación *cosmopolita* y, en segundo, a unas Ciencias Sociales necesitadas de *impensarse* en el sentido de Immanuel Wallerstein,[21] al menos en lo que al nacionalismo metodológico respecta, todo ello en conjunto con una redefinición de la capacidad política, esta vez global, que en momentos de crisis sepa desafiar lo que Beck llama el *anticosmopolitismo* y su característica defensora_ del marco nacional.[22]

Efectivamente, con la globalización como marco, y como producto de la sociedad del riesgo mundial, el Estado moderno posee lo que podemos denominar *la certez de la incertidumbre*, es decir, es un ente estatal que necesita un leve ejercicio de retrospectiva y autocrítica para saber que ha sido artífice protagónico en la creación de un panorama de potencial peligro a partir de sucesos o eventos, catástrofes, desgracias o simplemente riesgos[23] y que éstos serán la constante en un contexto con condiciones de incertidumbre (riesgosas). Además, el Estado no está -y en la medida de su nacionalismo no estará- suficientemente preparado para afrontar el panorama de riesgo de manera unilateral y bajo los argumentos y herramientas del Estado soberano y autónomo que la era moderna engendró. Esto produce en el Estado nacional una sensación de impotencia y resignación en solitario, misma que lastima el ego de la institución política por

[21] *Cfr.* Immanuel Wallerstein, Impensar las ciencias sociales, México, UNAM-CEIICH/Siglo XXI, pp. 3-6.

[22] *Cfr.* Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es lapaz, op. cit.,* pp. 142-143.

[23] Al respecto, es importante seguir la línea de Beck cuando delimita la diferencia clara entre riesgo y catástrofe: *Cfr.* Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida, op. cit.,* 27-29.

excelencia de la modernidad y que sigue defendiendo sus instituciones *a ultranza,* particularmente la soberanía (a pesar de su *vaciamiento*[24]*),* a veces más por inercia que como producto de un hecho razonado.

En esta circunstancia, el Estado se ve obligado a recurrir a una nueva metodología de prevención o en su caso de anticipación del riesgo. Tanto la vulnerabilidad de la soberanía del Estado, como la debilidad de las fronteras nacionales, han caracterizado los tiempos recientes. Ambas han sido trasgredidas de manera voluntaria o involuntaria en diferentes formas. A pesar de todo, y como afirma David Held, la decadencia en la soberanía *de facto* de los Estados está lejos de ser un proceso uniforme a la luz de que la brecha entre países débiles y fuertes persiste;[25] sin embargo sí es un patrón el hecho de que el sistema internacional asiste a un proceso de transformación en su pilar más básico, a saber, el Estado soberano. Por ejemplo, Estados Unidos como la potencia por excelencia de la era y el *último Estado-nación*,[26] también ha visto violentada su soberanía sobre todo a propósito de flujos internacionales, tales como la migración, la dinámica natural del capitalismo en su fase financiera, los ataques terroristas, o las crisis ecológicas, por mencionar algunos ejemplos. Ni se diga lo que ocurre en los que Bauman llama "Estados débiles",2 caracterizados por su limitada soberanía tanto *de iure* como *defacto.*

-La soberanía ha sido disminuida desde dos flancos: 1. de manera voluntaria, como ocurre en el caso de los flujos financieros o los riesgos ecológicos, y 2. de manera violenta, como se presencia en el caso del crimen organizado.

---

[24] *Cfr.* Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 83.

[25] *Cfr.* David Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita,* Barcelona, Paidós, 1997, pp. 120-122.

[26] De acuerdo con Mary Kaldor, "Estados Unidos, más que un poder imperial, viene a constituir el 'último Estado-nación', o como ha dicho Javier Solana, secretario general del Consejo Europeo, es un 'unilateralista global'. Es el único Estado, en este mundo globalizado, que todavía conserva la capacidad de actuar unilateralmente. Su comportamiento responde menos a consideraciones imperiales que a su preocupación por la opinión pública interior". Mary Kaldor, *La sociedad civil global*, Barcelona, Tusquets Editores, 2005, p. 165.

[27] "Los Estados débiles son justamente lo que necesita en nuevo orden mundial, que con frecuencia se parece a un nuevo desorden mundial, para sustentarse y reproducirse. Es fácil reducir un cuasi Estado débil a la función (útil) de una estación de policía local, capaz de asegurar el mínimo de orden necesario para los negocios, pero sin despertar temores de que pueda limitar la libertad de las compañías globales". Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 1999, p. 92.

Es así como en medio de la sociedad de riesgo mundial, la soberanía se encuentra actualmente en reconstrucción, reformulación y replanteamiento de funciones. Sin embargo, el debate hasta ahora se ha llevado al cabo en un terreno más bien político: la soberanía se ha moldeado en función de los intereses de aquellos a los que les incumbe dtema. En palabras de Beck:

> En el contexto histórico de una civilización que se autoexpone a los peligros (¡a causa de sus éxitos!), diversos actores globales, y con distinto grado de poder (y no sólo Estados hegemónicos globalmente comprometidos), como el capital global y las ONG, se proponen con sus intervenciones en parte resquebrajar y en parte reconstruir el sistema de la soberanía nacional.[28]

Hasta ahora, este encono político en más de una ocasión ha evidenciado al Gulliver de la segunda modernidad, contrario al Leviatán de la primera.[29] En ese sentido, no es trivial afirmar que "Las fronteras territoriales de los Estados ya no coinciden con los límites que la autoridad política mantiene sobre la economía y la sociedad",3° lo que también invita a reflexionar el asunto desde renovados conceptos. A ello se le debe sumar que la democracia como forma de organización política primaria -si no es que única- en el sistema internacional, cierra las puertas de un conflicto ideológico que literalmente dividía al mundo y las abre a la interrelación de una dinámica expansiva que implica a la libre empresa, el libre mercado, el comercio internacional, las finanzas internacionales, etcétera.

Además, debido que estos son en gran medida el motor económico del globo, y que en ese sentido es laprioridad política de los Estados el atraer el capital internacional, los gobiernos del mundo se han visto en la necesidad de abrir nuevas perspectivas de inversión, así como de permitir la inter:- vención en la vida nacional a actores que, por su naturaleza constitutiva, tienden a trasgredir la soberanía del Estado. Para muestra está el hecho de que, hoy, es prioridad atraer capitales e insertarse de forma efectiva en el mercado global antes que impedir la trasgresión de la soberanía, ello como

[28] Beck, Ulrich, *La mirada cosmopolita o la guerra es lapaz,* Barcelona, *op, cit.,* p. 139.

[29] *Cfr.* Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, op. cit.,* p. 109.

[30] Susan Strange, *La retirada del Estado. La difusión delpoder en la economía mundial,* Barcelona, Icaria editorial, 2003, p. 7.

,producto de un conflicto ideológico dividido por la famosa y actualmente extinta Cortina de Hierro.

Finalmente, la sociédad del riesgo mundial representa una coyuntura inédita en el sentido de que, producto de la exposición a los mismos riesgos, el otro *(alter)* es ahora tan cercano al nosotros *(ego)* como nunca antes;[31] la exposición a los riegos es más igualitaria que nunca, por lo que se democratiza el peligro aunque no los medios para combatirlo. Se trata de la coyuntura propicia para fomentar un cosmopolitismo metodológico, ·. donde la situación del Estado resulta comprometida y orillada a favor de una reivindicación de sí misma para articular nuevas relaciones políticas que incluyan el "no sólo si.no también", lo que significa la posibilidad de asumirse no sólo como nacional, sino también como global o local, según sea el caso, repartiendo y asumiendo responsabilidades y compromisos globales, con tendencia natural hacia la·cosmopolitización. Ésta es una oportunidad de reflexión histórica no sólo a nivel teórico y académico, sino también en la materialización de una política práctica que considere una lucha real por reducir. niveles de desigualdad y exclusión, además de ejercer una difusión de parámetros tangibles de justicia social.[32]

A MANERA DE CONCLUSIÓN ¿POR QUÉ LEER A ULRICH BECK?

los conceptos *zombies* siguen siendo parte del andamiaje académico del *cómo* estudiar la realidad social, política, económica y hasta cultural. Sin embargo, el problema no está en su presencia o uso, sino primordialmente en la ausencia de un análisis crítico que evalúe la pertenencia de su uso desde un punto de vista epistémico: falta reflexión. la conveniencia y valor del trabajo de Ulrich Beck radica, entre otras cosas, en que representa una

[31] Como el propio Beck ilustra: "Ha llegado el final de los otros, el final que se ha vuelto palpable con la contaminación atómica. Se puede dejar fuera la miseria, pero no los peligros de la era atómica. Ahí reside la novedosa fuerza cultural y política de esta era. Suponer es el poder del peligro que suprime todas las zonas protegidas y todas las diferenciaciones de la modernidad." Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 11.

[32] Es el propio Beck quien reconoce la doble intencionalidad del cosmopolitismo como concepto: por un lado, el político, en clara referencia a los actores precisamente políticos y sociales, y el metodológico, en relación al trabajo teórico en las Ciencias Sociales. *Cfr.* Ulrich Beck; *Grande, La Europa Cosmopolita. Sociedad y política en la Segunda Modernidad, op. cit.,* p. 38.

oportunidad de pensar y repensar lo que en ocasiones en las Ciencias Sociales se da por hecho. Si las construcciones intelectuales están basadas en constructos y supuestos ontológicos erróneos y falaces, entonces hablamos de edificio cognitivos débiles, frágiles o hasta irreales y fantasmagóricos: *zombies.* Las aportaciones que surgen a la luz de un pensamiento crítico, además de ser alternativas analíticas, son pretextos ideales para cuestionar, y en su caso reformular, el rumbo que el pensamiento social toma y tomará en los próximos tiempos y bajo el supuesto de que los asuntos sociales no son ni serán de ninguna manera estáticos.

En lo que al Estado y a la política se refiere, Ulrich Beck y la teoría de la modernidad reflexiva, además del cosmopolitismo metodológico y la sociedad de riesgo mundial como conceptos, encarnan la oportunidad -ante la urgencia- de repensar el sistema interestatal, desdeñar los unilateralismos, reflexionar sobre la (im)pertinencia de los marcos teórico-conceptuales existentes y de reconsiderar las facultades de una política global cosmopolita de abajo hacia arriba.[33] Después de todo, como el propio Beck afirma: "Ante las consecuencias y expectativas de lo inesperado a largo plazo, que traspasan las fronteras, se inflaman, y se establecen, en consecuencia, sociedades del riesgo trasnacionales (y} "opiniones públicas" consiguientes (. ..} conducen a una politización *involuntaria* de la sociedad del riesgo mundial."[34] En ese involuntarismo- radica un enorme potencial a capitalizar, a saber, la opoáunidad de, primero, involucrar a los de a pie con los asuntos políticos y hacer valer su voz en una suerte de arena pública global y, en consecuencia, de hacerlo con base en referentes teórico-conceptuales renovados capaces de ejrcer una mejor comprensión del mundo de manera total y también particular.

[33] *Cfr. Ibídem,* p. 42.

[34] Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz, op. cit.,* p. 37.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999

Beck, Ulrich, *c:·Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización,* Buenos Aires, Paidós, 1999.

———,— "Políticas alternativas a la sociedad del trabajo", en Ulrich, Beck, *et al., Presente y futuro del Estado de Bienestar: el debate europeo,* Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2001.

——————,, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con]ohannes Willms,* Barcelona, Paidós, 2002.

———-, Beck-Gernsheim, *La individualización,* Barcelona, Paidós, 2003.

————, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial,* Barcelona, Paidós, 2004.

————, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz,* Barcelona, Paidós, 2005.

——————,, *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida,* Barcelona, Paidós, 2006.

———-, *et al., Generación Global,* Barcelona, Paidós, 2008.

———————, Grande, *La Europa Cosmopolita. Sociedad y política en ·la Segunda Modernidad,* Barcelona, 2009.

Habermas,Jürgen, *La constelación posnacional. Ensayos políticos,* Barcelona, Paidós, 2000.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro,* Barcelona, Paidós, 1999.

Held, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita,* Barcelona, Paidós, 1997.

Kaldor, Mary, *La sociedad civil global,* Barcelona, Tusquets Editores, 2005.

Strange, Susan, *La retirada del Estado. La difusión del poder en la economía mundial,* Barcelona, Icaria, 2005.

Wallerstein Immanuel, *lmpensar las ciencias sociales,* México, ,uNAM-CEIICH/Siglo XXI, 2004.

Documentos electrónicos

Beck, Ulrich, "Los nuevos profetas de la energía nuclear", en *El País,* 16 de julio de 2008, disponible en línea, URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/nuevos/profetas/energia/nuclear/elpepiopi/2008071 6elpepiopi_10/Tes, consultado el 08 de marzo de 2010.

RICHARD SENNETT:EL RESPETO, EL CARÁCTER Y LO PÚBLICO DESDE EL ESCENARIO DE UNA SOCIEDAD COMPLEJA

Germán Pérez Fernández del Castillo

La dominación es una enfermedad necesaria que padece el organismo social. Es inherente en la cadena de mando. La cadena del mando es una arquitectura de poder que inherentemente hace daño a las necesidades y los deseos de algunos por voluntad de otros. No hay forma de curar esa enfermedad; no podemos hacer más que combatirla. Puede haber victorias parciales e importantes; es posible estructurar la cadena de mando de forma que los controles no sean omnipotentes y universales.

RICHARD SENNETT

Richard Sennett nació en Chicago en el año de 1943, sus estudios originalmente fueron en el área de sociología, pero posteriormente incursiona con Hannah Arendt en la filosofía. Su obra abarca distintas disciplinas como la historia, la antropología y la ciencia política. Es lo que se puede llamar un erudito. Sus múltiples publicaciones implican estudios importantes sobre el espacio público, el carácter, la arquitectura y el trabajo, entre otros. Actualmente es profesor emérito de la London School of Economics y enseña en el Instituto Tecnológico de Massachusets y en la Universidad de Nueva York.

Para esta presentación hemos seleccionado tres categorías importantes para la comprensión del autor y para el mejor entendimiento de los problemas de la sociedad contemporánea. R. Sennett es un autor de difícil comprensión, porque sus objetivos teóricos son multidisciplinarios y porque sus temáticas son novedosas. No encontrará el lector muchos libros que aborden los temas que estudia nuestro autor, a pesar de que su análisis representa un esfuerzo muy importante por entender problemas ineludibles en el estudio de la sociedad de hoy.

El carácter implica una serie de valores que fueron inculcados en la escuela y la familia, que dan identidad y eticidad a nuestras acciones, que producen respeto y que nos permiten una sociabilidad fácil. El respeto es necesario porque nos permite poseionarnos en nuestro mundo social. Se logra con trabajo, con dignidad, no con riqueza y fama. El respeto hacia uno mismo y el que nos debe la sociedad permite también cohesión social y confianza. Por último, lo público, que se diluye cada día más en lo privado y termina por caer en la dinámica de la sociedad contemporánea. Estas tres categorías *se* corresponden con maneras de ser en la sociedad y cada día *se* pierden un poco más en nuestra vida cotidiana en el aislamiento y la anomia. Éstas resumen en buena medida la tragedia de la sociedad contemporánea, global, que rompe con referentes valorativos y formas de interrelación social; que produce desconfianza y destruye la cohesión social. A ello nos referiremos en este texto.

RICHARD SENNETT Y SU CONCEPCIÓN DEL CARÁCTER

Producto de más de veinte años de entrevistas, Sennett ofrece una visión plástica de lo que entiende por carácter y cómo es que éste se ve afectado por las nueva estructuras de producción y sus consecuencias en la socialización. En términos genéricos y tradicionales:

> El carácter se expresa por la lealtad y el compromiso mutuo, bien a través de la búsqueda de objetivos a largo plazo, bien por la práctica de postergar la gratificación en fu11.ción de un objetivo futuro. De la confusión de sentimientos en que todos vivimos en un momento cualquiera, intentamos salvar y sostener algunos; estos sentimientos sostenibles serán los que sirvan a nuestro carácter. El carácter se relaciona con los rasgos personales que valoramos en nosotros mismos y por los que queremos ser valorados.[1]

Esto es, que el carácter está conformado por valores compartidos a largo plazo que nos permiten posponer necesidades inmediatas en función de

[1] Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 10.

la honestidad o la lealtad entre otros. Rasgos de nuestra personalidad que tocan elementos profundos de nuestra eticidad, de allí que sea una categoría mucho más amplia que la de la "moderna personalidad".

Ahora bien, estos rasgos permanentes del carácter se ven constantemente amenazados por la dinámica del capitalismo contemporáneo. ¿Cuáles son las consecuencias de las nuevas formas del capitalismo en la formación del carácter de los individuos? ¿Cómo se vive la incertidumbre desde que la *flexibilidad* se usa para que un capitalismo terriblemente opresivo pueda sobrevivir en la competencia actual? ¿Cómo es percibido el tiempo y cuáles son las consecuencias de estas percepciones en el valor ético que atribuimos a nuetros deseos y a nuestras relaciones con los demás? Éstas son álgunas de las preguntas a las que Sennett intenta encontrar respuestas.

En principio, debiéramos reiterar que un elemento sustancial en el despliegue del carácter es la confianza, pero nuestro autor habla de una confianza "informal", esto es, de aquella que se logra con lentitud, en el trato cotidiano, a través de redes sociales o familiares. Hacer énfasis en este aspecto, el de lo común y cotidiano, no es mera cuestión de interpretación, es en sí lo que podríamos decir que está siendo constantemente amenazado por la "liquidez" que da pauta al debilitamiento del carácter en el sistema capitalista. Y es que el capitalismo contemporáneo dificulta la creación de la confianza, que requiere de plazos largos, en la medida en la que exige cambios de diversa índole. Si se observa el caso de un país de crecimiento medio como México, el comportamiento de esas variables no deja mucho lugar a dudas. Destaco, en primer lugar, la migración, que ha implicado que más de quince millones de mexicanos residan en el extranjero, rompiendo con redes sociales y familiares, sin que necesariamente se formen nuevas redes en sus posibles lugares de destino. Los connacionales que emigran a Estados Unidos se van asentando dificultosamente en barrios de los que deben mudarse en poco tiempo, en ciudades desconocidas por ellos, con una lengua extraña, trabajando de sol a sol. Ese ritmo de vida no les permite, con frecuencia, mantener relaciones de confianza a largo plazo. Sus hijos, medio norteamericanos, medio mexicanos, vivirán en una permanente confusión de valores, de costumbres, de lealtades.

Internamente también encontramos una fuerte movilidad entre sus habitantes. Poco menos del diez por ciento de los ciudadanos mexicanos cambian de domicilio cada año. Ello implica nuevos "climas": barrios, trabajos, escuelas, amistades. A ello se deberá agregar las presiones de la industria para ":flexibilizar" las relaciones laborales, esto es, para que la ruptura entre empresa y empleado trabajador sea más sencilla y rápida. En ello, las reformas laborales cobran importancia, pero de igual manera nuevas figuras como el *outsourcing* respaldan esas tendencias. La sociedad contemporánea es cada vez una de nómadas urbanos, cuyos individuos, a la vuelta de los años, terminan por desistir en los intentos por construir relaciones de largo plazo que les permitan desarrollar y fortalecer ese carácter que implicaría lealtad para con los otros y con los propios principios, honorabilidad y solidaridad.

Las grandes metrópolis en México, las del Distrito Federal, Guadalajara y Monterrey, hán construido enormes zonas dormitorio a donde se refugian los menos favorecidos en el sistema laboral; muchos que habitan en condiciones de precariedad de servicios y equipamiento urbano. A. Senn define la pobreza como falta de libertad. Porque lo pobres no eligen, viven en la inmediatez, y la inmediatez no tiene valores y por lo tanto carácter. Nada a largo plazo; nada es para siempre,

> es el principio que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos. Por supuesto, la confianza puede ser algo meramente formal, como cuando las personas acuerdan hacer un trato comercial o confían en que el otro respete las reglas del juego; pero, por lo general, las experiencias más profundas en materia de confianza son más informales, como cuando la gente aprende en quién puede confiar al recibir una tarea difícil. Estos vínculos sociales tardan en desarrollarse, y lentamente echan raíces en las grietas de las instituciones.2

Las relaciones sociales se desarrollan en un mundo ,"líquido" que las determina en tanto formas del capital moderno. Con ello se puede afirmar que "La organización a corto plazo de las instituciones modernas limita la posibilidad de que madure la confianza informal."[3]

[2] *Ibídem,* pp. 22-25.
[3] *Ibídem,* p. 25.

El autor centra su atención en la explicación de cómo s que se decide lo que es de valor duradero en nosotros, en una sociedad impaciente y centrada en lo inmediato; cómo se persiguen -sin mucho éxito- metas a largo plazo, en una economía entregada al corto plazo y cómo es que se puede sostener la lealtad y el compromiso recíproco en instituciones que están en continua desintegración o reorganización.

En las sociedades capitalistas avanzadas encontramos significativas rupturas y confrontaciones en lo que se refiere a la identidad personal: de estar basada en la rutina, la certeza, la experiencia y la rigidez, pasamos a un ámbito en el que se fomenta y promueve el riesgo, la incertidumbre, la falta de experiencia y la flexibilidad. Así, tenemos cuatro características del capitalismo que tienen como resultado la corrosión del carácter del individuo. De esta manera, el autor deja constancia de una contradicción importante en la sociedad contemporánea: "las cualidades del buen trabajo no son las cualidades del buen carácter".[4] HabÍmos de una de las característic;as del nuevo capitalismo: el riesgo.

El riesgo está estrechamente ligado al carácter; asumirlo le da fuerza, y es innegable que en todo el pensamiento en torno al capitalismo actual está presentado como algo óptimo. Como Sennett señala:

> Cuando el economista Joseph Schumpeter invoca la destrucción creativa practicada por el empresario [en el espíritu de los novelistas del siglo XIX donde -los riesgos que asumen los personajes los vuelven heroicos}escribe: "los seres humanos excepcionales se desarrollan viviendo continuamente al límite".[5]

La idea que ha prevalecido en la toma de riesgos está por supuesto pr9-fundamente arraigada en la competencia misma, este estilo de vida, el de riesgo, es ya también el estilo de las masas, y no como solía serlo, el del capitalista o más allá el del héroe. No tomar riesgos puede significar el estancamiento, una rutinaria actividad laboral que no conduce a la innovación, y por ende no genera ganancias. Sin embargo, detrás de la creencia de que se debe estimular la innovación por medio de la renovación constante, se descubre la estructura que intenta fuertemente darle forma: la idea de la

[4] *Ibidem.*, p. 20.
[5] *Ibidem,* p. 84.

flexibilidad laboral. En palabras de Sennett: "La inestabilidad misma de las organizaciones flexibles impone a·los trabajadores la necesidad de 'cambiar de tiesto', es decir, de asurriir riesgos en su trabajo. El manual de empresariales es tfpico en el sentido de hacer de esa·necesidad virtud."[6]

Según Sennett, la flexibilidad se compone de tres elementos: la reinvención discontinua, producción flexible y concentración de poder sin centralización.7 La reinvención discontinua es la que deja ver la característica de fragmentación que atañe a la flexibilidad a partir del riesgo, ya que "al riesgo le falta matemáticamente el aspecto de la narración en la que un suceso conduce al siguiente y lo condiciona. Por supuesto, la gente puede negar el hecho de la regresión".[8]

Esto deja ver que la flexibilidad laboral deteriora los vínculos de dependencia, siendo esta dinámica uno de los-fundamentos de la comunidad. La dependencia es vista como algo negativo, que implicaría que una falla dentro de una parte del sistema lo sea del todo. Para la empresa es importante que el fracaso o separación de una parte no destruya a las demás. Ante esto Sennett teje su crítica "avergonzarse" de la dependencia, en términos prácticos va en detrimento de la confianza y el trabajo colectivo de las empresas. A pesar de eso, la nueva ética del trabajo se basa en el trabajo en equipo, no porque se defienda la colectividad, sino porque se intentan borrar las jerarquías en donde la autoridad es responsable (y sobre todo el individuo, entonces, culpable), de tal forma que la toma de decisiones dentro de una empresa deja de ser responsabilidad de una autoridad, y se convierte en presión ejercida por ese equipo. Luego entonces, si una empresa lleva a cabo recortes de personal, o simplemente no permite estancias laborales a largo plazo, es por la presión de todo el equipo de trabajo, no uno solo; así los culpables son todos:·y se erosionan aún más las, relaciones de confianza en el lugar de trabajo.

Luego viene el fracaso, para terminar de moldear la forma indiferente del carácter:

> [...} el fracaso ya no es la perspectiva normal a la que se.enfrentan los muy pobres o los muy desfavorecidos; se ha vuelto más familiar como hecho común

[6] *Ibidem,* p. 85.
[7] *Ibídem,* p. 144.
[8] *Ibídem,* p. 87.

> en la vida de la clase media. El tamaño cada vez menor de la élite que hace que el éxito sea más difícil de alcanzar. El mercado dei ganador-se-lo-lleva-todo es una estructura competitiva que arroja grandes cantidades de gente con estudios al vertedero del fracaso. Las reconversiones de empresas y las reducciones de plantilla imponen a la clase media desastres repentinos que en el capitalismo anterior estaban mucho más limitados a las clases trabajadoras. La sensación de fallarle a la familia comportándose en el trabajo de una manera flexible y adaptándose a cada momento, si bien más sutil, es igualmente poderosa.[9]

El fracaso está en la base de la competencia, pero en el nuevo capitalismo es todo o nada. Aún así, aquello por lo que se compite, como motivación común, no estrecha vínculos sino que los debilita y, al contrario, ocasiona discrepancias. Discrepancias que llegan incluso hasta la idea de lo joven frente a lo viejo, y nuevamente la importancia de innovar y no estancarse, ocasionando que la experiencia no sea vista como algo necesario, más bien como la capacidad de adaptarse a las exigencias del momento. La experiencia, antaño valor indispensable en la producción, ahora estorba, justamente en la medi1a en que su importación obstaculiza la innovación flexible.

Esto ocasiona que se desmoronen las viejas estructuras de la carrera profesional y del éxito a través del tiempo. Es una incertidumbre absoluta. Se trata del tiempo corto y el espació superficial e inmediato, se eliminan las conexiones, se elimina al Otro. De esta forma, el nuevo capitalismo tiene una historia fragmentada, sin tiempo o momentos conectados, lo que hace que los individuos no se procuren los unos a los otros, no tengan un destino compartido, lo cual es a la vez lo que lo condena al fracaso. La corrosión del carácter del individuo se vuelve entonces la pérdida de legitimidad del sistema.

RESPETO

El respeto en su dimensión estrictamente analítica, pero también como experiencia de vida en lo social, es un pilar fundamental en la construcción

[9] *Ibidem*, p. 124.

intelectual de Richard Sennett. Así lo demuestra ·en una obra particularmente importante en su trayectoria académica: *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad.* Se trata de una obra que Sennett, además, toma como pretexto para reflexionar sobre sus orígenes, incluso desde la infancia. Las experiencias vividas por el autor desde *Cabrini Green*, barrio de Chicago en el que pasó su niñez y que sufre una notable metamorfosis al pasar, de un barrio prioritariamente de blancos, a otro en el que reinaría la exclusión y marginación (se trataba de un barrio en donde la población acabó por ser mayoritariamente negra y pobre). Es ahí, y así, que Sennett se fue dando cuenta de que "(. ..} las desigualdades de clase y de raza son sin ninguna duda un obstáculo al respeto recíproco entre los individuos".[10] En ese plano, la experiencia de vida pasa a ser, ahora sí, una oportunidad de pasar de lo subjetivo de lo anecdótico e individual a lo objetivo de un estudio objetivo de lo social:

> Entre uno y otro extremo [la desigualdad de clase y de raza} están las experiencias más difíciles de leer: la necesidad de contenerse por respeto a alguien, la división entre respeto a sí mismo y respeto grupal, la fuerza del yo que degrada a los ofros, la mala adaptación entre la confianza en uno mismo y la consideración de los demás, el vínculo con los otros que deriva del "error" de imaginar que uno es como ellos. Podría parecer que todas estas cosas fueran cuestiones más subjetivas que la vida en un complejo de viviendas sociales o el odio de clase, pero las fuerzas sociales dan forma a esas experiencias personales exactamente de la misma manera en que dan forma a condiciones más "objetivas".[11]

Esto es, el proble'ma al que se enfrenta Sennett estriba en el cómo lograr una relación de "respeto" entre los desiguales, problema crucial en términos de construcción de la cohesión social. El esquema que Sennett plantea sobre el respeto, es complejo desde diversos puntos de vista. Más allá de la precisión conceptual del mismo, el respeto se practica o no con base en criterios subjetivos para una sociedad concreta. Los parámetros

[10] Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad,* Barcelona, Anagrama, 2003, p. 59.

[11] *Idem.*

bajo los cuales existe o no el respeto, dependen en gran medida de quién lo practica, pero más importante aún, del tipo preciso de sociedad en la que lo hace. Es por eso que Sennett afirma que "No es posible cumplir el mandamiento '¡Respetad a los demás!' con la simple obediencia a un conjunto estricto y único de reglas; el deseo subjetivo gobierna la voluntad de obedecer y la manera en que la gente podría responder".[12] Además, y por si fuera poco, entran aquí en escena diversas variables que _influyen en la existencia o usencia de respeto como condición social, tal es el caso de la empatía, que implica el hecho de una experiencia de vida más o menos semejante a la del otro.[13] El respeto se convierte, sin embargo, en un producto escaso en la sociedad y desigualmente distribuido, y ello se debe primordialmente a que en el entramado del *dar y recibir* respeto, existe un espectro ambiguo, confuso e incómodo para el conjunto social: el conocimiento y reconocimiento del otro.

Para el sociólogo estadounidense existen tres maneras de moldear y *ganar* respeto en la sociedad: la primera es a través del desarrollo personal del individuo, la segunda a partir del cuidado personal de uno mismo y la tercera es a partir de retribuir a los otros.[14] En este esquema se pone de relieve nuevamente la importancia del otro sobre el tema del respeto: la otredad debe ver al *yo* como un .ente independiente, autosuficiente, que progresa (en términos modernos), no estático, comprometido con el autodesarrollo para evitar *ser una carga* y, además, preocupado y ocupado de regresar o retribuir a la sociedad un poco de la riqueza (sea de la naturaleza que sea) que se ha logrado. Es entonces cuando el respeto aparece, y de acuerdo a las condiciones de marginación y desigualdad que imperan, es entendible que en ese sentido el respeto sea escaso y marginalmente practicado.

Sennett es hábil para trasladar la cuestión de la dignidad desde el espectro social al político. En su análisis, y como se sugería anteriormente, *ser una carga* es mal visto por la sociedad, pero también lo es la haraganería y la pereza, ambos son una suerte de antivalores que representan el *deber no ser* y que conllevan ausencia o falta de respeto al titular de dichos adjetivos. En ese sentido, lo que ocurre en un espectro netamente social es capaz de

[12] *Ibídem*, p. 70.

[13] *Cfr*. Richard Sennett, *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Editorial Kairós, 1980, p. 64.

[14] *Cfr*. Richard Sennett, *El respeto, op. cit.*, pp. 73-74.

trasladarse, dice Sennett, a una arena política, particularmente a partir del análisis del liberalismo. Son pistas que ayudan a rastrear el origen del desahucio del Estado de bienestar, particularmente bajo la idea de que "[. ..}en el ámbito público, la dependencia se muestra como vergüenza".15 El liberalismo no ve en la dependencia un proyecto político valioso y se encargó de asfixiar la asistencia social de cualquier índole bajo la bandera del *no ser dependiente.* Es una idea que el autor define como la "tesis de la infantilización", [16] y que consiste en institucionalizar la premisa de que, debido a que los adultos se comportan como niños bajo la protección de los poderes públicos, debe fomentarse que los adultos, cual infantes, arriben a un punto de maduración tal, en el que éstos puedan independizarse de la figura patriarcal de dichos poderes públicos. La consecuencia práctica consiste, política y socialmente, en la decadencia del Estado de bienestar, lo que también impacta en un desequilibrio que evidencia la decadencia de la vida pública sobre lo privada.17

Sennett, por otra parte, hace notar que en el mundo de la desigualdad son abundantes las oportunidades para que se presente –e incluso se institucionalice- un vacío de respeto, mismo que no se relaciona ineludiblemente a la disparidad misma (sobre todo de ingresos), ya que incluso entre personas en diferente posición económica,podría presentarse una relación que discurriera por los términos del respeto. Antes bien, la clave está en la manera misma en la que se emprenden dichas relaciones, así como en la preconcepción que se tiene de ellas y su objetivo ulterior. Ello implica que, superando la desigualdad, el respeto se basa en que el vínculo sostenido sea recíproco, en que su intencionalidad emerja de la voluntad de retribuir lo que se ha recibido de forma previa y, finalmente, en que el objetivo a largo plazo de la relación -sobre todo de la de ayuda- sea procurar la autosuficiencia de quien la recibe, y no sumergirle en una condición permanente de dependencia.

De allí que cuando Sennett atrae a su reflexión las instituciones de asistencia en el Estado de bienestar, sea enfático en que la gran falla eventual de las mismas haya sido no procurar involucrar activamente a las perso-

[15] *Ibidem,* p. 109.
[16] *Cfr. Ibídem,* pp. 110-111.
[17] Richard Sennett, *El declive del hombre público,* Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 92.

nas que se benefician de ellas, quedando,- por el contrario, reducidas en esos casos a la pasividad de la recepción, siendo que una posición más participativa -incluso vía una recalificación que propiciara, por ejemplo, su reínserción en el mercado laboral- obraría a favor de su autoestima, por un lado, y del respeto de los demás, por otro.[18] Lo anterior no se limita, sin embargo, al ámbito laboral, sino que es de particular relevancia para toda actividad que conlleve hacer algo por sí mismo, cuidar de sí mismo y ayudar a los demás, esferas que Sennett refiere como *códigos modernos del respeto,*[19] y ante las que quedan particularmente vulnerables los desempleados, los ancianos, quienes carecen de vivienda, o los jóvenes, por mencionar los grupos más evidentes o representativos.

Pese a que el respeto es un elemento *deseable* para el transcurrir de las relaciones a toda escala (a grado tal que no habría lugar incluso para la democracia en ausencia de los pilares de reconocimiento de nuestros pares en la sociedad y sin reciprocidad), sería un error asumir su automaticidad e inclusive que éste conlleve siempre un beneficio para quienes lo profesan. Sobre el primer elemento de la anterior dupla, Sennet señala que "El respeto es un comportamiento expresivo. Esto quiere decir que tratar a los demás con respeto no es algo que simplemente ocurra sin más, ni siquiera con la mejor voluntad del mundo".[20] Justamente, cuando se ha afirmado de forma previa que el respeto se finca esencialmente en la reciprocidad, de fondo el argumento al que se hace referencia -y que da la espalda al rasgo de la presencia inmediata del respeto en los contactos humanos-, es que hay una imposibilidad de que se suscite allí donde no haya un trasfondo de trabajo para el reconocimiento del interlocutor.

Cuando nuestra relación con éste deja de ser caridad y aleccionamiento unívoco, y se torna codesarrollo y diálogo, se logran vínculos -no automáticos antes de que se den estos puntos- de reconocimiento efectivo, y sólo entonces puede la relación derivada ser de respeto. Por ello, éste no se trata meramente de "sentir al otro", sino de *sentirlo con convicción.*[21] En segundo lugar, el autor de *El respeto* hace notar que "Tan profundo es el

[18] *Cfr.* Richard Sennett, *El respeto, op. cit.,* p. 194.
[19] *Ibidem,* p. 263.
[20] *Ibidem,* p. 213.
[21] *Idem.*

poder del intercambio expresivo [el respeto}, que se lo puede poner al servicio de los fines más contradictorios", [22] de modo que algunos subsistemas y prácticas de respeto encierren a las personas en dinámicas como puede ser la delincuencia, cuando la misma está dotada de códigos relacionales que se presentan tras máscaras de pertenencia y jerarquía.

Sin embargo, Sennett apunta la fragilidad de este tipo de vínculos[23] en que el auténtico trato respetuoso no se consigue ordenándolo. En realidad, sólo puede emerger de una negociación que involucre "[...}tanto las complejidades del carácter personal como la estructura social".[24] Retomando este argumento, puede concluirse que, en última instancia, el que una persona *se respete* no garantiza que los demás lo harán también, ya que si bien ese estadio individual es relevante, el respeto posee una dimensión esencialmente social[25] para cuya consecución hoy en día ya no basta únicamente con pelear contra la desigualdad. Después de todo, el punto central en las reflexiones de Sennett sobre "[. ..} cómo los fuertes pueden practicar el respeto por los destinados a permanecer débiles"[26] (fuere a escala interpersonal o institucional), gira ineludiblemente en torno a la capacidad -hoy llena de obstáculos- para el reconocimiento de los unos en los otros, y la traducción de esa lectura en nexos recíprocos.

Lo"PÚBLICO"; DEL EQUILIBRIO AL ABISMO

El análisis de Sennett gira en torno al devenir del progresivo desequilibrio entre lo privado y lo público. Para nuestro autor, el desequilibrio se presenta por la mayor valoración.de la vida privada, en detrimento de lo público en la vida de las personas. Y lo anterior es resultado de un largo proceso que comienza con la decadencia del *ancien régime* y la formación de una nueva cultura capitalista.

[22] *Ibídem,* p. 230.
[23] Y otros análogos de carácter impositivo.
[24] *Ibídem,* pp. 262-263.
[25] *Ibídem,* p. 265.
[26] *Idem.*

La zona de equilibrio entre el dominio público y privado

Como punto de partida, alrededor del año 1470 la palabra "público", en principio, se utilizó para hacer referencia al bien común en sociedad; posteriormente este término connotó "aquello que es manifiesto y abierto a la observación general".[27] Luego, a fines del siglo XVII, "público" significó "abierto a la consideración de cualquiera",[28] en contraste con el sentido que adquiría lo "privado" como la "región de la vida amparada y definida por la familia y los amigos".[29]

Aunque se apreciaba una diferenciación entre la familia y amigos, lo importante es que lo "privado" circunscribía los sentimientos personales. Ejemplo de esta situación es la descripción ofrecida por Sennett respecto de las amistades entre adultos de la clase media en la década de 1870.

> Entre los hombres, un amigo llegó a ser una persona con quien se podría escapar de los rigores de la familia; un amigo era alguien para llevar afuera más que para invitar adentro. Entre las mujeres la amistad también encerraba una disociación progresiva de las relaciones familiares; una amiga era alguien que podía convertirse en confidente de las quejas contra los hijos y el esposo.[30]

En cambio, la *res pública* se vislumbra como el vínculo en la multitud, del pueblo, y a lo que natural y lógicamente se opone a los vínculos que corresponden al orden del parentesco y la intimidad.[31] Sin embargo, señala Sennett, a comienzos del siglo XIX, lo "público" dejaba de aludir solamente a la parte de la vida social que se encontraba al margen del dominio de la familia y los amigos cercanos, sino que se refería también a que el transcurrir de esta vida fuera la familia estaba impregnada por una amplia diversidad de conocidos y extraños; "en la región pública, los grupos sociales complejos, distintos, habrían de llegar a un contacto indefectible".[32]

[27] Richard Sennett, *El decliv; del hombre público,* Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 47.
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*
[30] Richard Senneu, *Narcisismo y cultura moderna,* Barcelona, Editorial Kairós, 1980, p. 88.
[31] Richard Sennett, *El declive del hombre público, op. cit.,* p. 20.
[32] *Ibidem,* p. 49.

La relación entre el dominio público y el privado en el *ancien régime,* que Sennett ubica en el siglo xvm, más que ser una relación de confrontación total o de repulsión, fue una de equilibrio donde los dominios se corregían mutuamente.[33] Este mecanismo de equilibrio entre los dominios se debió a la identificación del ámbito privado con la naturaleza y al ámbito público con la cultura; bajo esta dinámica, la naturaleza se concebía como algo trascendente que articulaba aquello que era la esencia humana y que no podía ser modificada a placer de convencionalismos, los cuales eran representados por la cultura o el ámbito público, en tanto este ámbito tiene la función de suplir la deficiencias. de aquella naturaleza humana. Las relaciones familiares son percibidas como algo determinado, natural, que no podemos cambiar, en contraposición de las relaciones en el ámbito público que se ven como artificiales, convencionales y, por lo tanto, se pueden modificar. En lo privado la familia es parte de la naturaleza de las cosas, al igual que la religión y las amistades. Todo ello es para siempre y por ello incuestionable. Por el contrario, lo público es maleable, corruptible, sujeto a modificación institucional o violenta.

Sennett define los dominios públicos y privados como "(...}una molécula: (ya que} constituían modos humanos concurrentes de expresión, emplazados en diferentes ambientes sociales, y que eran correqivos recíprocamente"; [34] de tal manera, el homre de aquel tiempo percibía lo íntimo, "dominio personal", como su naturaleza humana determinada y su relación en el ámbito público como su ser social que interactuaba con extraños en un "dominio impersonal".

Bajo este enfoque, "lo público" adquiere también el carácter de escenario o del *theatrum mundi.* La imagen de la sociedad como un teatro se remonta a la obra *Leyes* de Platón, donde planteaba que la vida humana era un función de marionetas, y ha servido para señalar las cuestiones de la ilusión y el engaño en la vida social; no obstante, Sennett observaría que el sentido más importante de establecer esta relación es que se vislumbra que las imágenes del *theatrum mundi* son estampas del arte de la actuación y que las personas lo ejercen en la vida corriente cada vez que desempeñan

[33] *Ibídem,* pp. 209-210.
[34] *Idem.*

un rol.[35] Valga decir que el individuo actúa su rol en la sociedad, lo que implica que él mismo puede modificar ese rol, es decir, se concibe al actor por medio de la acción que realiza,[36] en tanto que el arte de la actuación se basa en el principio general del dominio público que es "la expresión como la presentación de la emoción [...]".[37] Esto es, el actor alcanzaba los sentimiento de los demás sin revelar su popio carácter ya que seguía en pie la distinción de los dominios público-privado.

En este sentido, Sennett establece la relación entre lo teatral y lo público a partir de un puente estructural basado en un principio concerniente al cuerpo y otro concerniente a la voz. El primer principio implicaba concepción del cuerpo como maniquí, más que como una criatura viviente en tanto que la vestimenta se convirtió en una cuestión de ingenio, decoración y convención, la cual podía ser manipulada hasta. el grado de convertirse en el indicador más preciso de la posición social, mientras que el segundo principio se refería a la utilización del lenguaje con significación en y para sí mismo.[38]

Tanto el cuerpo como maniquí y el lenguaje como signo era una actividad a distancia del yo,[39] y por lo tanto satisfacían las exigencias de la diversidad en un doble sentido, ya que al "al principio unió la calle y el escenario y vinculó también la diversidad entre los extraños de la calle".[40] Esto quiere decir que el puente se construyó para establecer el carácter impersonal en el dominio público.

El Declive

Sennett identifica el desarrollo del capitalismo junto con la progresiva secularización como los factores que influyeron en la reconfiguración de la relación entre el dominio público y el privado. Retomando la relación entre los dominios público y privado, donde prevalecía el equilibrio y co-

[35] *Cfr.*, Richard Sennett, *El declive del hombre público, op. cit.*, p. 80.
[36] *Ibidem*, p. 433..
[37] *Ibídem*, p. 244.
[38] *Cfr.*, Richard Sennett, *El declive del hombre público, op. cit.*, p. 152.
[39] *Ibídem*, p. 203
[40] *Idem.*

rrección basado en la distinción cultura-naturaleza, en el momento en que la creencia trascendental de la naturaleza es reemplazada por una creencia inmanente de la personalidad [41] causada por la progresiva secularización; empezó a cambiar la relación entre los dos dominios.

Esta reconfiguración consiste en el avasallamiento de lo público desde lo privado debido a la formación de la personalidad individual en el dominio público; esto es, la esncia del ámbito público cambia para que el individuo pueda saber quién realmente es a través de sus experiencias íntimas con el otro; por lo tanto, el dominio público ya no es un ámbito para la acción con los extraños, sino un espacio para el desarrollo de la propia personalidad; "lo público" ya no como expresión, sino como representación pasiva y narcisista.

Siguiendo a Sennett, la cultura se encuentra dominada por un concepto de emancipación psicológica que supone la liberación del yo "como capacidad de expresar los propios sentimientos o de sentirnos libres para hacerlo".[42] Por lo tanto, la distinción entre dominio privado y público se difumina en tanto que este último deja de constituir un dominio de la realidad que sólo hace referencia a la experiencia de la vida social al margen de la vida familiar.

Podemos ver esta transformación a través de la alteración del puente entre lo público y lo teatral. Como lo mencionamos anteriormente, el cuerpo como maniquí le servía al actor para expresar lo contenido en el "guión"; el cambio radica en que en el capitalismo moderno, se presenta la exposición del cuerpo tal cual es, ya que el objetivo no era manipular al cuerpo para expresar algo más, no era necesario, pues "lo que [la} gente trataba de encontrar en el teatro era un mundo donde uno pudiese estar absolutamente seguro de que la gente que se veía era genuino. Los actores realmente representaban lo que actuaban".[43]

En este sentido, la irrupción de la personalidad en el dominio público tuvo como consecuencia el cambio de su principio general de la expresión como la presentación teatral de la emoción a uno de la expresión real de la emoción;[44] de tal manera que las experiencias que el hombre adquiera

[41] *Ibídem,* p. 429.
[42] Richard Sennett, *Narcisismo y cultura moderna, op.cit.,* p. 90.
[43] Richard Sennett, *El declive del hombre público, op. cit.,* p. 391.
[44] *Ibídem,* p. 246.

en el dominio público ya no constituían su ser social, sino su personalidad real, pues de esta forma obtiene conciencia de sí mismo a través de las experiencias personales.

La representación consiste, pues, en desarrollar la personalidad en el ámbito público, haciendo de éste un dominio personal. Por ello, Sennett menciona que "el sistema de expresión pública se transformó en un sistema de representación personal; una figura pública expresa lo que siente, y es esta representación de su sentimiento lo que produce la confianza".[45] Antes la figura pública se expresaba por medio de sus acciones, ahora esta misma figura pública se representa como una personalidad en el ámbito público, por medio de los sentimientos como persona. En este nuevo contexto, la pasividad es el paso lógico, pues la acción ya no define al individuo en un ámbito impersonal.

Siguiendo esta línea, según Sennett, lo público adquiría un papel de especial importancia en la formación de la personalidad por el hecho de que era posible obtener experiencia en compañía de los demás, "las fuerzas personales podían no llegar a desarrollarse si uno no se exponía al contacto con los extraños: uno podía ser demasiado inexperto, demasiado ingenuo, como para sobrevivir".[46]

En otras palabras, el desequilibrio entre los dominios a partir de la irrupción de la personalidad en lo público generó la creencia de que el conocimiento auténtico se produce a través de relaciones más estrechas en el dominio público. No obstante, esta deformación de "lo público" trae como consecuencia que "cuando más juntas están las personas, sus relaciones son menos sociables, más dolorosas y más fratricidas",[47] pues no existen un dominio impersonal y una sana autodistancia del yo para una acción común con otros extraños. En cambio, se ovaciona la existencia absoluta del sentimiento humano al tiempo que se tiende a convertir la discreción y el tacto en signos de dominación, pues no se juzga socialmente necesario "hacer de ciertos impulsos un secreto para los demás, acogiéndolos sólo en privado".[48]

[45] *Ibídem,* p. 67.
[46] *Ibídem,* p. 63.
[47] *Ibídem,* p. 735.
[48] Richard Sennett, *Narcisismo y cultura moderna, op. cit.,* p. 94.

APUNTES FINALES

Los trabajos de Ricahrd Sennett se hacen presentes por su actualidad y pertinencia debido a las condiciones de nuestro entorno social. Según nuestras apreciaciones, la importancia que tiene este pensador estriba en poder acceder a un importante marco teórico-conceptual que nos permite acercarnos con mayor exactitud al análisis de una realidad que se torna cada vez más diversa y productora de factores contingentes, lo que nos habla de la eminente complejidad de la que somos parte.

Por lo anterior, a partir de los tres momentos que el texto plantea, hemos expuesto un eje explicativo que nos ayuda a comprender las condiciones actuales de una sociedad que transita hacia una nueva cultura capitalista, misma que erige una estructura en donde la complejidad se coloca como la columna vertebral que recorre dicha cultura.

Asimismo, en su conjunto, estos tres apartados que se han expue$_to constituyen la crítica a un momento histórico que se constituye como un escenario de amplias dificultades para la reafirmación del sujeto en socedad. Las circunstancias de nuestra temporalidad imponen un ritm de aceleradas dificultades; es decir, las problemáticas que se presentan para el sujeto son cada vez más constantes sin que éste tenga tiempo para articular soluciones adecuadas, lo que ocasiona que las personas se vuelvan un acumulador de pasajes negativos, situación que indudablemente condiciona su vida'en sociedad y, por lo tanto, su relación con el sistema político.

Así, nos ubicamos dentro de los componentes de un tejido social que se vuelve cada vez más extremo debido a las transformaciones socio-culturales que impactan en la estructura temporal que actualmente vivimos. En este sentido, el respeto, el carácter y lo público, son categorías basales que desde Sennett hemos extraído para dar cuenta de estas transformaciones, que -sin lugar a dudas- deben er analizadas en compañía de ciertas particularidades que expresa cada sociedad según su peso específico.

BIBLIOGRAFÍA

Sennett, Richard, *Narcisismo y cultura moderna,* Barcelona, Editorial Kairós, 1980.

Sennett, Richard, *El declive del hombre público,* Barcelona, Ediciones Península, 2002.

Sennett, Richard, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad,* Barcelona, Anagrama, 2003.

Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo,* Barcelona, Anagrama, 2005.

EL ENSADOR DE LA INCERTIDUMBRE: ZYGMUNT BAUMAN

Pablo Armando González U/loa Aguirre

El descubrimiento de que el orden no era natural
fué el descubrimiento del orden como tal.

ZYGMUNT BAUMAN

Zygmunt Bauman nace en el año 1925 en Pazan, Polonia. El autor vivió la Segunda Guerra Mundial y años después la dureza del anti-semitismo comunista, tanto en la Unión Soviética como en su lugar de nacimiento (a pesar de ser un convencido anti-sionista), lo cual lo llevó a emigrar a finales de los años sesenta a Israel y, después a Inglaterra para instalarse en la Universidad de Leeds.

Bauman, sin duda, es uno de los autores más prolíficos· del siglo XX, con más de 57 libros y más de 100 artículos publicados. Es un autor tan activo intelectualmente que es muy complicado seguirle el paso, ya que escribe más rápido de lo que se puede leer. Y parece que no hay otra forma, porque cómo analizar un mundo tan cambiante de forma lenta, el mundo es líquido y camina de manera avasallante, y de la misma manera el pensamiento debe avanzar.

Para algunos pensadores, el autor polaco es incómodo, porque señalan que carece de sustancia y su análisis de la realidad es muy estrecho y poco situado en el tiempo y espacio. Sus categorías parecen muy locales (refiriéndome a Europa y en todo caso a Occidente), pero lo que no se acaba de entender es que las mismas son consecuencias de la globalización y a pesar de ser un proceso no uniforme, como lo señala Urich Beck,[1] permea a todo el mundo de una manera u otra, tanto en sus aspectos positivos como negativos. Por ello, el análisis del autor polaco a veces puede causar

[1] Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización,* Buenos Aires, Paidós, 1999.

intranquilidad; antes las viejas teorías que ofrecían análisis más rígidos, que no rigurosos, sobre la realidad. A este respecto,

> Es evidente que la estrategia de trabajo de Bauman es alimentarse de cualquier tema de interés, su proyecto es tan reactivo como asertivo, de modo que los temas más interesantes surgen tarde o temprano; la eugenesia, el arte, la sexualidad, la criminología, el capitalismo, el comunismo, la alteridad, pero la variedad no llega a capturar la atención de su pensamiento. [2]

De la misma manera que se construye el mundo de ahora, se edifica el pensamiento de Bauman, ya que su obra

> es difícil de atrapar tanto más cuanto es menos predectible que Luhmann o Habermas. Qué vendrá después, no lo sabemos, ya que éstos son también posmodernos en los que el deseo de controlar la creación intelectual es menos manejable o significativa que antes. Los principios de lo impredecible; sólo esto puede habilitar, pero también amenazar.[3]

Lo importante en el pensador es que se ha atrevido a superar las barreras de las disciplinas, aunque generalmente se le clasifica como sociólogo, su interpretación del mundo sirve para cualquier disciplina, en la lógica de entender la forma en la que funciona el planeta y la manera en la que éste debería funcionar. Así, el pensamiento de Bauman describe la forma normativa del mundo, pero también la positiva (lo que es y lo que debería ser).

Por momentos seguimos en la idea fragmentaria del pensamiento positivista y en la sobre especialización de las disciplinas; no obstante, la complejidad del pensamiento del mundo exige procesos igual de complejos de interpretación, por lo que cerrar el campo de conocimiento a nivel disciplinar crea un retroceso en nuestras interpretaciones. Pensar los problemas que se creen propios de una disciplina desde otra, trae ricas y variadas interpreta-ciones.

---

[2] Peter Beilharz, "Leer a Zygmunt Bauman", en *Acta Sociológica*, México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002, número 35, p. 127.

[3] *Ibídem*, p. 136.

El pensamiento de Bauman, como ya se señaló, abarca una gran gama de interpretaciones, propias de una gran diversidad de campos disciplinarios. Para tratar de decomplejizar este gran abanico de conceptos, este ensayo parte de una categoría que es central en su pensamiento: el *Unsicherheit* (palabra alemana que conjuga tres conceptos claves como son: desprotección, inseguridad e incertidumbre), para de ahí hacer un pequeño recorrido por su interpretación de la globalización y la forma en la que explica las consecuencias de la misma sobre lós individuos y sus relaciones sociales. Pocos son los autores que reconocen explícitamente sus preocupaciones sobre las consecuencias sociales de la globalización, incluso muchos autores se muestran escépticos para abordar el tema, pero su pensamiento está marcado por_ los procesos globales en los que se encuentra inmerso el mundo, lo que no se puede negar, ni ignorar.

Por ello, una virtud del Zygmunt Bauman es reconocer y afrontar la complejidad ante la destrucción de los viejos paradigmas, y afrontar, para muchos de manera aventurada, este momento histórico de una manera determinada a partir de la posmodenidad o de la modernidad líquida.[4] Lo que queda claro, y no muchos se atreven a asumirlo, es que algo está cambiando, las estructuras sociales ya no son como antes y la complejidad ante la que se enfrenta el mundo es algo que antes no se había visto. "[...}el concepto de 'posmodernidad' connota la nueva autoconciencia de los 'intelectuales': esa parte de la elite educada que se ha especializado en elaborar principios, establecer estándares y formular tareas sociales y criterios para medir su éxito o fracaso".[5]

2YGMUNT BAUMAN Y LA INCERTIDUMBRE ANTE LA CONSTRUCCIÓN DE INSTITUCIONES

La modernidad estuvo caracterizada por estructuras relativamente estables; sin embargo, "en nuestros días, los tres ingredientes del *Sicherheit*

[4] Los modernos tenían conciencia del momento en el ue vivían, sabían g11e era un cambio de época en que se estaba gestando algo nuevo. Hans Blumenberg, *The Legitimacy o/ the Modern Age,* Hans Blumenberg, Massachusetts, MIT, 1999.

[5] Zygmunt Bauman, "¿Existe una sociología posmoderna?", en *Acta Sociológica,* México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002, número 35, p. 182.

(certidumbre, seguridad y confianza) sufren continuos e intensos ataques, y a diferencia de lo que ocurría con las incertidumbres de antaño, han empezado a difundirse [...}".[6] Todos estos referentes estaban determinados por un Estado que era omniabarcante y que llegaba a ser relativamente molesto para la izquierda y la derecha,[7] por la intromisión en las libertades y en la vida económica en todos los ámbitos, lo que no permitía el fluir del mercado y del mundo globalizado tal como lo conocemos ahora.[8] Pero lo que no se tomó en cuenta es que este fluir del capital y el predominio del mercado iba a tener un efecto incontrolable o un mundo desbocado *runaway world,* como lo señala Anthony Giddens.9

La política es una construcción de instituciones a largo plazo,[10] unida a un espacio específico que por momentos parece irremedü1blemente local. Al mismo tiempo que el capital fluye de manera libre sin trabas de ningún tipo, el intercambio es inmediato de un punto del planeta a otro, mientras que las instituciones necesitan consensos, planeación y tomar en cuenta la externalidad; en cambio, el capital sólo se preocupa por la maximización de los beneficios.U Para ilustrar lo anterior, Bauman señala que "lá disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales. Sedimentó un nuevo orden, definido primariamente en términos económicos".[12]

La nueva política, la de la era posmoderna, está anclada a la indefinición, a la falta de rumbo, a la de proyecto, a la toma de decisiones a partir de la mera coyuntura, porque es la coyuntura la que marca el rumbo,

[6] Zygmunt Bauman, *En busca de lapolítica,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 26.

[7] Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo,* Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 2006.

[8] Todo lo anterior lo discuto más inextenso en: La pérdida de lá centralidad del Estado y sus consecuencias en la subjetividad social, México, Tesis de Maestría°, UNAM, 2007, y "El Estado y la globalización ante la nueva crisis internacional", en *Política y cultura. Crisis y reestructuración del sistema internacional,* México, UAM, No. 34, otoño 2010.

[9] Anthony Giddens, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas,* Madrid, Taurus, 2001.

[10] Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política,* Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2002 y Norbert Lechner, "Las transformaciones de la política", en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 58, núm. I, enero-marzo, 1996.

[11] Zygmunt Bauman, *En busca de lapolítica, op. cit.,* p. 28.

[12] Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 10.

la visión a largo plazo no se sabe si será posible. De ahí también la falta de proyecto de los partidos y las mezclas entre izquierda y derecha, o lo que Beck llama como parte característica de esta época, en la cual la clasificación ya no tiene mucho sentido.[13] "Según Bauman, la política posmoderna se ancla en la desconexión, en la 'coordinación sin integración', en la falta de compromiso. [...}La 'política de los principios' [se centraba} en la transformación de la sociedad, que formaba parte de las metas de la modernidad sólida".[14]

Según el pensador polaco, a diferencia de lo que ocurría en la modernidad, ahora vivimos en un mundo marcado por el *Unsicherheit*, pero a qué se refiere esta curiosa palabra alemana, cuyo significado tiene que ver con un estado del presente, que es la incertidumbre, inseguridad y desprotección. Tan complejo como el término es el estado de conciencia presente.

El mundo es ambivalente, es tan disímbolo, ya no tenemos lo uno o lo otro, ahora fluctuamos entre los dos extremos sin darnos cuenta, no tenemos una idea clara de cómo decidir qué es qué y sospechamos, con razón sobrada, que cualquier decisión que tomemos no habrá de reparar la naturaleza de las cosas. No hay manera de gozar del "lado bueno" sin excluir al "malo". Ls promesas y las amenazas vienen en el mismo paquete. No pueden estar separadas.[15]

[13] Ulrich Beck utiliza esta categoría y señala que "la primera modernidad parte del hecho de que hay límites, demarcaciones claras, como la distinción entre sociedad y naturaleza, la diferencia entre·yo y los otros, entre guerra y paz, o entre Estados-nación con fronteras antropológicamente predeterminadas, que forman el marco de decisión política. En la segunda modernidad nuevas formas de disyunción inclusiva del tipo 'tanto lo uno como lo otro'". Véase Enrique Lynch, "Conversación con Ulrich Beck", *Letras Libres,* México, julio de 2003, URL=http://www.letraslibres.com/index.php?art=8955, consultado el 11 de septiembre de 2007. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío,* Barcelona, Anagrama, 2002, p. 59.

[14] Helena Béjar, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman,* Barcelona, Herder, 2007, p. 99.

[15] Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia,* Barcelona, Anthropos Editorial, 2005, p. 12. Aunque este concepto de ambivalencia para algunos no denota una forma explicativa del mundo tan completa, "El concepto de ambivalencia -como el núcleo de la teoría social de Zygmunt Bauman posee más facetas que las ofrecidas por Bauman. Por un lado, opinamos de acuerdo con Bauman que el mencionado concepto es de relevancia central para la observación de nuestras sociedades modernas y posmodernas. Por otro lado, Bauman no "explota" adecuadamente este concepto; es más, lo define con base a la función denotativa de nuestra lengua y a nuestro parecer no explica más ampliamente porqué la ambigüedad es un suceso social tan importantes en nuestras sociedades". Rodrigo Jokisch, "Zygmunt Bauman. La ambivalencia y la metodología de las distinciones", en *Acta Sociológica,* México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002, número 35, p. 30.

Pero ¿por qué se presenta este cambio? Bauman señala que ante la corrosión (término de Richard Sennett) de las estructuras estatales frente a la globalización y el mercado, hay muchos cambios en cuanto a las viejs certidumbres, orientaciones simbólicas estatales, en palabras de Norbert Lechner.[16] El Estado como aquel creador de certidumbres objetivas (mediante la creación de instituciones que dieran seguridad, social, física, etcétera) y subjetivas (orientaciones simbólicas) ha sido modificado.

La filosofía política ha teorizado y nos permite pensar cuestiones fundamentales sobre.el Estado y sobre sus estructuras; la libertad, la política, y la forma en la que todo este andamiaje de la modernidad ha sido modificado mediante la globalización. Sin un marco de referencia como éste, es complicado que la filosofía política pueda resituar el_mundo en el que vivimos.

Las instituciones ya no dan salidas como antes, ahora los individuos quedan a la deriva ante los mpulsos del mercado y la globalización, sin que haya una estructura como la estatal para ejercer contrapesos. Lo importante es entender la manera mediante la cual se daban ciertas certidumbres, el llamado *Sicherheit.* La política atenuaba el conflicto o lo hacía desaparecer, en cierta medida, mediante la creación de instituciones que podían controlar los ·cambios socialés. Al final, el conflicto y su consiguiente institucionalización es la base del capitalismo, y hasta los años ochenta el Estado pudo descomplejizar las relaciones sociales mediante este andamiaje institucional capaz de contrarrestar la constante incertidumbre. "La instituciones se ocupan de la clasificación y provocan nuestra resistencia como individuos porque bloquean la curiosidad personal, organizan la memoria pública e imponen la certeza por encima de la incertidumbre'.17

Sin embargo, la política, mediante su forma institucionalizada que es el Estado, ya no ofrece seguridades, porque el poder real queda fuera de ésta, lo que tiende a disgregar a las viejas formas de organización social, personas más individualistas que no se preocupan o que no saben cómo articular las demandas en común en busca de un nosotros. Como ya lo

[16] En un próximo ensayo a publicarse titulado: "La identidad ante un mundo de incertidumbres", detallo los referentes que se han modificado.

[17] Elena Béjar, *Identidades inciertas, op. cit.,* p. 83.

he expuesto en trabajos anteriores,[18] esta supuesta búsqueda de la libertad individual sólo puede ser conseguida y garantizada mediante el trabajo colectivo; sin embargo,

> hoy nos desplazamos hacia la privatización de los medios de asegurar-garantizar la libertad individual; si ésa es la terapia de los males actuales, está condenada a producir enfermedades iairogénicas más siniestras y atroces (pobreza masiva, redundancia social y miedo generalizado, son algunas de las más prominentes.[19]

Entonces, el mercado entra a escena y conduce a las personas hacia actitudes más individualistas, queidebería ser el efecto contrario ante la _inseguridad que se produce, para poder crear ciertas certidumbres ante lo complicado que se aprecia el panorama. "El mercado florece con la incertidumbre (llámese competitividad, desregulación, · flexibilidad, etcétera) y, para nutrirse, la reproduce· en cantidades cada vez mayores".[20]

Las comunidades antes se construían con base en los lazos de solidaridad y de ayuda mutua, actualmente se forman a partir del miedo y la descónfianza hacia los demás. Antes los gobiernos ofrecían seguridad social, ahora ofrecen seguridad física y esto es un cambio decisivo en las relaciones sociales. El miedo al otro se convierte en la constante, el discurso se deja de articular a partir de la posibilidad de convivir con el otro, hoy se piensa en la forma en la que nos podemos defender de éste. Las barreras sociales entre los que están arriba y los que están abajo (turistas y vagabundos) son cada vez más notorias.

La desaparición del panóptico, y su cambio por el sinóptico,[21] mengua la confianza de los que antes se encontraban dentro de él, la vinculación desaparece, por lo tanto, la lucha colectiva por un futuro mejor se dilucida.

---

[18] Pablo Armando González Ulloa Aguirre, *La pérdida de la centralidad del Estado y sus consecuencias en la subjetividad social*, México, UNAM, 2007 y "Del individualismo a la individualización", en Germán Pérez Fernández del Castillo y Juan Carlos León y Ramírez (coordinadores), *E/ léxico de la política en la globalización. Nuevas realidades, viejos referentes*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

[19] Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 15.

[20] *Ibidem*, p. 40

[21] Hay que recordar el panóptico foucaultiano en el cual la sociedad es observada desde un centro; según Bauman, ahora la sociedad ya no tiene un centro determinado y ahora todos somos observados sin saber de dónde viene el centro.

A pesar de lo cruel y denigrante que podía parecer el panóptico, los trabajadores al estar unidos podían lograr sentirse útiles y dignos, y hasta cierto momento lograr ciertas reivindicaciones y protegerse mutuamente.

Ahora el centro del poder ya no está visible, pero sigue teniendo su mismo vigor, el problema es que su invisibilidad dirige la atención hacia otros objetos, los cuales no son el verdadero "enemigo" (por llamarlo de alguna manera), el autor polaco pone como ejemplo a los extranjeros y a los criminales del fuero común, con lo que se pueden esperar pocos resultados.

Ante esta indefinición del centro de poder, el trabajo y en general todo el entorno social tiende a comportarse de manera muy cambiante. El anterior ambiente de seguridad en el que se sumergían los hombres, con caminos fijos y definidos, comienzan a parecerse a caminos en medio del desierto, los cuales se definen por un momento pero el viento los vuelve a cambiar, por lo que pueden llegar a desaparecer sin siquiera haberte familiarizado con ellos.

Este estado líquido del. entrono social y laboral hace que la gente no cree lazos afectivos entre ellos, las reglas pueden cambiar a mitad de la partida sin previo aviso o sin una pauta legible; no une a los que sufren, los separa y los aísla creando comunidades tipo perchero.[22] Un mundo sin expectativas y sin certidumbres, es un mundo hiper-complejo, de lo más complicado de habitar. Es una forma de *impasse* a la acción cotidiana en el momento en el que nos cuestionamos constantemente lo que hacemos y hacia dónde vamos. Con esto no quiero significar que el proceso de reflexividad sea vano, pero sí que una sobre reflexividad causa un estado de angustia constante. Si no se tiene un pensamiento que pueda darnos explicaciones sobre lo que sucede y vemos al mundo como una especie de desarrollo "natural", esto es, que las fuerzas del mercado son ingobernables porque la mano invisible dentro de su halo ajeno a nosotros, pero que afecta la vida cotidiana, entonces la acción social queda congelada. Ante un pensamiento que no permite pensar hacia el futuro, que no genera ciertas expectativas, es complicado que la solidaridad pueda llegar a desarrollarse.[23]

[22] Zygmunt Bauman, *Comunidad. En búsqueda de seguridad en un mundo hostil,* Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 59

[23] Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia, op. cit.,* p. 16.

Pensar el mundo de hoy, lo cual suena como un contrasentido, ya que estar en el mundo parecería indicar pensar en éste y pensarnos a nosotros mismos, es la forma en la que se pueden entender y explicar los fenómenos sociales, económicos, políticos, culturales, etcétera. Si no se crean nuevos referentes y se trata de dar sentido al cambio, vamos a seguir pensado al mercado como un fenómeno que es de lo más ajeno y al cual no podemos hacerle frente. Así, "clasificar [...} es dotar al mundo de una *estructura:* manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más viables que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales o limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos".[24] Lo que hace esta clasificación es evitar el azar, dar una racionalidad a la forma en la que se estructura el mundo. Y como lo ha anotado Urlich Beck, los intentos de clasificación posmodernos han sido infructuosos o simplemente se sigue transitando con viejas categorías que no permiten entender la realidad de manera adecuada. De esta forma se abre otro debate que sólo señalaré de forma somera: si la posmodernidad sigue trabajando sobre conceptos tradicionales como la democracia, la comunidad, la lucha de clases, entonces realmente está surgiendo otro tipo de orden o sólo se está reproduciendo la esencia del capitalismo, la cual es seguir reproduciéndose con sus propias contradicciones e internalizarlas.

Dejando este debate de lado, el orden, es esencial, aunque no se piensa en un orden que inhiba la autonomía de los individuos, sino que ayude a desarrollarla, porque una autonomía sin estructuras que den certidumbre, se convierte en un contrasentido. El mundo ordenado es el que puede dar cierta guía, es aquel en el que uno *puede saber cómo continuar* (o lo que es lo mismo, en el que uno sabe dejar al descubierto -**y** *con seguridad*- cómo continuar), en el que uno sabe cómo calcular la probabilidad de un suceso y cómo aumentar o disminuir esa probabilidad; un mundo en el que la vinculación entre ciertas situaciones y la efectividad de ciertas acciones se mantiene, en general, constante, de modo que se puede confiar en los logros pretéritos como mapas para logros futuros.[25]

¿Pero todo este desafecto por el sistema no es una forma contraproducente para su misma reproducción? El mercado apuesta por fragmentar el

[24] *Ibídem,* pp. 19-20.
[25] *Ibídem,* p. 20. ,

consenso, mientras que el Estado lo corporatizaba y lo institucionalizaba, las clase sociales eran una forma de agrupación y colectivización del conflicto. La característica hoy es la atomización de las demandas; ante la falta de una conciencia de clase o de comunidades cada vez más fragmentadas (percha o de vestuario), la forma en la que se vive el compromiso político por el cambio es fugaz, manifestaciones en contra de algo determinado sin buscar objetivos y lugares comunes.

El mercado no diseña estructuras para dar salida al descontento, y más bien apuesta por la fragmentación, su forma de operar se vuelve menos coercitiva y no necesita movilización ideológica alguna, mientras establezca expectativas "compartidas" aspiracionales. Lo anterior fragmenta a la sociedad, haciendo pensar los problemas personales como una cuestión meramente individual. Ahora "todo será entendido no desde la perspectiva de un ciudadano en -una comunidad política, sino desde la de un individuo que reflexiona en soledad".[26] De esta forma la política ya no será ese espacio de realización en el estilo de Arendt, sino que ésta queda reducida al mero campo de los expertos, lejos de los ciudadanos; la tecnificación y la sobre-especialización de las tareas gubernamentales, produciendo un distanciamiento del ciudadano, el cual se comporta como un mero consumidor, en el mejor de los casos. A la política, por lo tanto, cada vez le cuesta más trabajo agrupar. unque hay que cuestionar por qué Bauman . no introduce el concepto de lo político para entender los cambios que se generan a partir de la globalización, el cual se convierte en un concépto central para entender la posibilidad que da la globalización de la diversidad en un mundo en el cual el Estado deja de ser el orientador simbólico de las personas.

En esta misma lógica hay que comprender o dar espacio a la reflexión sobre de la globalización, y las formas en las que los grupos se pueden agrupar en torno a }a diversidad y la diferencia. Bauman deja de lado esta posibilidad de representación de los diversos grupos, reduciéndola solamente a la exclusión, sin tocar la posibilidad de la representación y la pluralidad.

Para el autor polaco, lo que se desea encontrar es el orden que oriente y que permita dar ciertas certezas o alguna guía. "Sin un centro que [...}

[26] Elena Béjar, *Identidades inciertas, op. cit.,* p. 100.

sostenga, el sistema aparece mucho menos sistémico -para n:ada fuertemente sistémico- y los actos y motivaciones individuales se disparan para estar referidos a cualquier parte en busca de un principio coordinador".[27] Así, el centro se busca para descomplejizar, para dar orientaciones sobre medios y fines como la antigua construcción weberiana que primó durante gran parte del siglo xx. La burocracia, que era racional, permitía esto;.pero con la necesidad posmoderna de la :fluidez, esta excesiva racionalidad, la cual ya había sido criticada desde diversas aristas, como la jaula de hierro y otras concepciones que hacían las estructuras estatales poco :flexibles, se cambió por un alejamiento para dejar hacer y dejar pasar._

.Sobre esta lógica cambió la manera en la que se concebía el presente; la forma moderna de vida es en torno a un proyecto determinado -de hecho, es el principio de la definición de modernidad. Tú tienes un proyecto. Tener un proyecto quiere decir que haces las cosas de manera distinta a como se realiza en ese momento; esto es, las puedes cambiar. Para esto, necesitas juntar una número de personas determinado para dirigir sus esfuerzos para la implementación de este proye<.:to.[28] Ahora el panorama ha cambiado, esta lógica weberiana, ahora "la ambivalencia, alguna vez declarada peligro mortal para todo el orden político y social, ya no es un 'enemigo agazapado en las puertas de entrada'. Al contrario, como todo lo demás, ha sido convertida en uno de los accesorios del escenario en la obra denominada postmodernidad". [29] El proyecto ya no existe, sirio el presente continuo, en el que nada se planea y sólo se vive para el ahora, porque las estructuras institucionales :flexibles.

Los excluidos sin retorno

la idea: de lo moderno es: lo importante es renovarse o morir, si el mundo puede ser dominado y cambiado por el hombre, entonces, háy que rechazar el mundo como está. Así nos encontramos atrapados dentro

[27] Zygmunt Bauman,_ "En busca de un centro", en *Acta Sociológica*, México, UNAM-FCPyS, mayo-agosto de 2002, núm. 35, p. 221.

[28] Zygmunt Bauman, "Value dilemmas as a challenge in the practice and concepts of supervision and coaching", Lecture on the ANSE-conference, in Leiden/The Netherlands on May 7t)1 2004.

[29] Zygmunt Bauman, *M odernidad y ambivalencia, op. cit.*, p. 368.

del constante rechazo del mundo como es y la consiguiente necesidad de cambios constantes sin importar hacia dónde o cómo. Esta idea del progreso que la modernidad traía consigo, no tomó en cuenta los efectos colaterales que podía acarrear este constante frenesí por el progreso. Una destrucción del mundo sin tomar en cuenta los desechos o residuos que esto podría generar.

La red es un buen ejemplo de lo que se puede entender por residuos, en *Google* (por mencionar algún buscador) puedes escribir determinada palabra, la cual arrojará miles de resultados; sin embargo, qué porcentaje de éstos son realmente útiles. El problema es escoger entre lo que es residuo y no lo es. Otro ejemplo muy ilustrativo para Bauman de los que son los desechos, es la minería, en el sentido en que lo nuevo no nace a menos que se deseche, se tire o destruya algo. Así, el nacimiento de lo nuevo requiere la muerte de lo viejo, lo cual se convierte en un ciclo de constante renovación (no en el sentido positivo) con sus respectivos residuos.

Extrapolando los ejemplos anteriores, en el momento en que se intentan diseñar formas de convivencia humanas, los residuos son los seres humanos. Hay personas que no encajan dentro del diseño del sistema, por lo que quedan fuera de este espacio de convivencia. Cuando los hombres son catalogados como residuos, no hay ley que les alcance; pese a las pretensiones de universalidad de las normas, el creador de la modernidad líquida traduce a esta categoría como el *hamo sacer*, aquel en que en la antigüedad romana se encontraba fuera de la jurisdicción humana.[30]

En esta falta de reconocimiento hay varios niveles: por un lado están los *sans papiers*, estos inmigrantes que no son reconocidos como parte de los Estados a los que llegan; por el otro están los refugiados, aquellos que fueron desplazados de sus hogares, y que están en una especie de limbo terreno, en un pa.ís que ni siquiera los deja transitar libremente por el mismo y, por lo general, una misión internacional los aglomera en una especie de reservas en lo que la comunidad internacional decide qué hacer con ellos o en lo que los conflictos son abatidos. Un ejemplo más yo lo categorizaría como aquellas naciones sin Estado, como el pueblo

[30] Este concepto lo retoma de: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

Sahraui, que deambula dentro de Marruecos sin tener ningún tipo de reconocimiento, [31] o los kurdos que están entre Turquía, Irán e Iraq.

Lo anterior hace pensar en que las personas son tantas o "ellos" son tantos, que de alguna forma hay que saber qué hacer con "los residuos", por ello son los sin papeles y esta serie de nuevos excluidos en las sociedades modernas, los que no tienen cabida en el mundo.[32] La tesis maltusiana de que la población crece en forma aritmética, mientras que los alimentos en forma geométrica; en otras palabras, la tasa de la población tiende a crecer más rápidamente que la oferta de alimentos disponibles. Sin embargo, dicha tesis fue rebatida durante el siglo xix, debido a que la tecnología era un factor que Malthus no había tomado en cuenta. Las naciones más populosas eran las más fuertes y como había demasiadas tierras en todo el mundo, el problema de la superpoblación se podía desahogar globalmente. De esta manera, según Bauman, los problemas locales se resolvían globalmente, el problema ahora es que lo que antes parecía tener soluciones globales se maneja localmente; estas grandes extensiones de tierra disponibles para colonización son cada vez más difíciles de encontrar. El hacer limpieza de las tierras, tal como se hacía, en donde "unos 30 a 50 millones de nativos de las tierras 'premodernas', alrededor del 80% de su población total, fueron exterminados en el periodo que abarca desde la primera llegada y asentamiento de soldados y comerciantes europeos hasta comienzos del siglo xx".[33]

Dentro de los países desarrollados, la superpoblación no parece un gran problema, ya que son centros de alta entropía que extraen recursos -en especial de las fuentes de energía del resto del mundo- y devuelven a cambio los residuos contaminantes. De esta forma, el problema no somos el *nosotros* (hablando de la gente de Primer Mundo), sino el ellos. Lo que les importa a las personas de primer mundo es que haya suficientes *ellos* para realizar todo tipo de trabajos indeseables, como recoger la basura,

[31] En un ensayo titulado "La trata de personas: un atentado a la esencia del ser humano", de próxima apariciпn, trato el problema de la dignidad humana y el *homo sacer*.

[32] En otro mbmento también se hace referencia a las cárceles como lugares aptos para deshacerse de los "otros".

[33] Zygmunc Bauman, *Vidasdesperdiciadas. Losparias de la modernidad,* Barcelona, Paidós, 2005, p. 55.

limpiar las lujosas mansiones y las oficinas; pero más allá, todos los demás se vuelven totalmente indeseables, un gran problema.

Lo anterior se presenta a nivel global, pero a nivel local las "nuevas comunidades" están siendo entendidas como búnkeres alejados de los peligros, que los extraños o los ajenos a estas fortificaciones puedan acarrear. Bauman apunta: "la 'comunidad' que buscan equivale a un 'entorno seguro', libre de ladrones y a prueba de extraños. 'Comunidad' equivale a aislamiento, separación,. muros protectores y verjas con vigilantes".[34] La lucha por hacer del entorno un medio más seguro se ha perdido; por ello, ahora la única salida es alejarse y construir fortalezas alejadas de los peligros.

La producción de residuos humanos se convierte en un asunto meramente técnico e irrelevante, son simplemente víctimas colaterales del progreso, las cuales se convierten en consumidores fallidos.[35] Antes este exceso de personas se podía canalizar hacia otros lugares, el reciclaje era eficiente, se les reincorporaba a otros espacios; hoy estos espacios, se cierran y quedan en hacinamientos dentro de las mismas ciudades. Los consumidores exitosos, aquellos que se encuentran dentro del *establishment*, es decir, las personas para las que este sistema funciona muy bien, tienen que protegerse de aquellos indeseables. Son ejemplos México o Brasil, en donde las zonas de los ricos están cada vez más alejadas de las zonas de estos indeseables residuos humanos.

> La separación de la nueva elite global de sus anteriores compromisos con el *populus* local y la brecha cada vez mayor abierta entre los espacios vitales/ vividos de los secesionistas y los que han quedado atrás, es -por cierto- el cambio fundamental en el terreno social, cultural y político que se aocia con el pasaje del mundo "sólido" a la etapa "líquida" de la modernidad.[36]

[34] Bauma Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, México; FCE, 2001, p. 135.

[35] Ahora estamos en una sociedad de consumidores y antes en una sociedad de productores. El consumo debe ser satisfecho inmediatamente sin la necesidad de tener habilidades aprendidas ni un contexto previo del producto. La promesa de la sadsfacción es lo que prima y no la satisfacción misma. Zygínunt Bauman, *The sel/ in a consumer society*, The Hedgehog Review/Fall 99.

[36] Zygmunt Bauman, *Amor líquido, Buenos Aires*, FCE, 2005, p. 131.

La gente "pudiente" en e§ta etapa líquida paga mucho por espacios exclusivos, relativamente homogéneos, alejados de los espacios heterogéneos que los rodean. Es aquí cuando aparece la figura del "gueto voluntario", el cual tiene como finalidad básica. "evitar que los de fuera entren en él y quienes están dentro de él puedan salir a voluntad".[37] Mientras, en los "guetos reales" sus habitantes se encuentran en una especie de hacinamiento del que no pueden salir a voluntad, ya que al momento de cruzar hacia las zonas en las que son vistos como extraños serán inmediatamente detenidos por la policía, o ni siquiera se les permitirá entrar si es una zona controlada.

Así, los primeros *guetos* son un instrumento para afirmar la libertad de los que habitan en él, mientras que los segundos son la negación de ésta. Los *guetos* reales se convierten en cárceles sin rejas, donde no sedimenta lacomunidad, debido a que la humillación y la exclusión no convierte a la gente en compañeros, más bien lo que se desarrollan son el odio y la falta de respeto mutua. Evidentemente, es difícil pensar construir comunidad en un lugar donde la gente no quiere estar, ya que muchos lo ven como un momento de transición para alcanzar esos espacios de donde siempre han estado excluidos, por lo que tratan de escapar de la autoreferencia que el *gueto* les pudiera dar.

Los hiperguetos son las nuevas formas de hacinamiento donde la miseria corroe el tejido social y la solidaridad no existe más. La cultura del supuesto éxito que ofrece el sistema capitalista se interioriza, rompiendo los lazos sociales. Cuando los hiperguetos no funcionan como espacios de contención, entonces se recurre a las cárceles.[38] Los nuevos lugares de hacinamiento se reproducen con cada vez más rapidez ante la incapacidad del sistema de poder dotar de oportunidades a estos consumidores fallidos. Por otro lado, es la mejor forma en la que los estados se legitiman ante la imposibilidad de dar verdaderas respuestas mediante políticas públicas sustentables a largo plazo. El espacio entre ellos y los otros, la creación de espacios públicos que cumplan con el requisito de heterogeneidad se convierte en un asunto cada vez más complicado, ante esta separación a partir del consumo y de los espacios restringidos.

[37] Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas, op. cit.*, p. 138.

[38] Loi'c Wacquant, *Parias urbanos,* Buenos Aires, Manantial, 2001.

EL ÁGORA COMO POTENCIADOR DE LA POLÍTICA

La forma de reproducción política en espacios de participación, como sería el ágora a la que tanto apela Bauman, parecen quedar en la mera reminiscencia teórica o en una mera añoranza a Grecia. Ese espacio que no es público ni privado, sino que es los dos a la vez. Yo señalaría que es el espacio en donde las preocupaciones privadas se transforman en públicas, para en términos modernos darles un cauce institucional. Estos espacios sirven para "buscar palancas que, colectivamente aplicadas, resulten suficientemente poderosas como para elevar a los individuos de sus desdichas individuales; el espacio donde pueden nacer y cobrar forma ideas tales como el bien público, la sociedad justa o los valores comunes".[39]

Por ello, el espacio público es la posibilidad de la acción política en el pensamiento de Bauman, ya que si este espacio no se construye y se apropia, es prácticamente imposible que se puedan dar respuestas a los problemas del presente. Ante todo lo expuesto, una de las salidas que ofrece el pensador de la modernidad líquida es la resiginificación espacio público.

> Hoy, la tarea consiste en defender la evanescente esfera de lo público, o más bien reacondicionar y repoblar el espacio público que se está quedando vacío debido a la deserción de ambos lados: el abandono de los "ciudadanos interesados" y el escape del poder real hacia un territorio que, en cuanto a lo que las instituciones de la democracia existentes pueden conseguir, sólo puede ser descripto como "espacio exterior".[40]

Lo que vemos ahora como espacio público, según el autor polaco, se manifiesta como un mero espectáculo, en el cual hay ,menos temas públicos.

> [El espacio público} fracasa a la hora de cumplir su pasado rol de lugar de encuentro y diálogo entre problemas privados y asuntos públicos. Víctimas de las presiones individualizadoras, los individuos están siendo progresiva

[39] Zygmunt Bauman, *En busca de la política, op. cit.,* p. 11.
[40] Zygmunt *Bauman,.Modernidad líquida, op. cit.,* p. 45.

> pero sistemáticamente despojados de la armadura protectora de su ciudadanía y expropiados de su habilidad e interés de ciudadanos".[41]

El espacio público, entonces, se privatiza y ya no representa ese espacio heterogéneo de representación de todos los ciudadanos, los espacios se vuelven cada vez más cerrados, no accesibles a todos.

Por ello Bauman señala que "en la actualidad, toda liberación verdadera demanda más, y no menos, 'esfera pública' y 'poder público'. Ahora es la esfera pública la que necesita desesperadamente ser defendida contra la invasión de lo prívado -paradójicamente, para ampliar la libertad individual, y no para cercenarla".[42] La política sólo puede renacer si los ciudadanos toman estos espacios y los dfienden en contra de la intromisión de las minorías que cada vez están más alejadas y que la representación se antoja más lejana debido a los procesos individualizadores antes descritos y a los procesos de desterritorializadores que produce la globalización.

> Podemos 1ecir que mientras los agentes tradicionales ya no son capaces de llevar a cabo ninguna acción eficaz, los agentes verdaderamente poderosos y con recursos se han ocultado y operan fuera del alcance de todos los medios tradicionales de acción política, especialmente fuera del alcance del proceso de negociación y control democrático centrado en el *ágora.* Estos nuevos agentes celebran su independencia y autonomía del ágora.[43]

Por ello, recuperar el espacio público como forma de deliberación y de contrapeso es la manera n la que estos agentes que se encuentran al margen de toda decisión política y democrática pueden estar encausados dentro de los controles ciudadanos, en ausencia de un Estado fuerte.

CONCLUSIÓN

Como se ha expuesto, el pensamiento de Zygmunt Bauman implica una gran complejidad, debido al análisis que hace sobre el mundo de hoy,

[41] *Ibídem,* p.46.
[42] *Ibídem,* p.57.
[43] *Ibídem,* p. 108.

teniendo como directriz central la globalización y su gran gama de efectos. No pensar que el mundo cambia y no categorizarlo puede crear un *impasse* en la filosofía y teoría política contemporánea y en general en todo el pensamiento social.

Sus interpretaciones rebasan el marco de la sociología para ubicarse como un punto referencial dentro del pensamiento de las ciencias social y las humanidades en general. La política se vuelve un marco referencial como forma de balance frente al mercado y el Estado es parte fundamental dentro de sus análisis, ya que ante su paulatino adelgazamiento la vida social se ha modificado de manera notoria.

Esta falta de Estado modifica las viejas estructuras que parecían sólidas y producen el *Unsicherheit*. En esta forma de modernidad, modernidad líquida, ya no hay nada sólido, las instituciones se desvanecen entre las manos, la política se trata de emparejar con el mercado que produce respuestas inmediatas sin prever sus efectos a corto o largo plazo y las instituciones no se construyen de un día para otro, y éste es el gran reto que enfrenta la política.

Otro punto a considerar es la exclusión que se produce a raíz de la globalización, sus efectos han producido una división social muy marcada, lo cual es un contrasentido ante las sociedades democráticas que también se han construido. La globalización es un proceso disparejo en el cual hay turistas y vagabundos y ellos y nosotros. La superpoblación se convierte en un problema para lidiar con los residuos, como se hacía en el siglo XIX. Ahora las cárceles, los campos de refugiados y los hiperguetos son la solución, y ya no el bienestar social como antes lo impulsaba el Estado. En este momento, la seguridad social se cambia por la seguridad personal para legitimar el Estado ante las pocas salidas que puede ofrecer ante su adelgazamiento.

Al final Bauman no es un autor que exponga demasiadas salidas a la globalización, ya que es un fenómeno, que si bien no es autónomo, es complicado pensar que se va a terminar o a detener; que tampoco sería una solución que el autor propusiera, más bien lo que se busca es crear contrapesos, tal como antes existían, a partir del Estado o mediante los ciudadanos que redimensionen el espacio público. De esta forma, la globalización no es un fenómeno malo, sino que más bien si no tiene los controles necesarios tiende a ser antropofágico.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, Horno Sacer. *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

Bauman, Zygmunt, "¿Existe una sociología posmoderna?", en *Acta Sociológica*, núm. 35, México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002.

Bauman, Zygmunt, "Value dilemmas as a challenge in the practice and concepts of supervision and coaching", Lecture on the ANSE-conference, in Leiden/ The Netherlands on May 7th 2004.

Bautnan, Zygmunt, *Amor líquido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Bauman, Zygmunt, *Comunidad. En búsqueda de seguridad en u_n mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bauman, Zygmunt, "En busca de un centro", en *Acta Sociológica*, núm. 35, México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002.

Bauman, Zygmunt, *La ·globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2001.

Bauman, Zygmunt, *M odern#ad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 10.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005,

Bauman, Zygmunt, "The self in a consumer society", *The Hedgehog Review*, Fall 1999.

Bauman, Zygmunt, *Vidasdesperdiciadas. Los parias de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 2005.

Beck, Ulrich, *c·Quées la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

Beilharz, Peter, "Leer a Zygmunt Bauman'.', en *Acta Sociológica*, núm. 35, México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002, p. 127.

Béjar, Helena, Identidades inciertas: Zygmunt Bauman, Barcelona, Herder, 2007.

Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age, Hans Blumenberg*, Massachusetts, MIT, 1999.

Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado:·/os efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2001.

González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, "Del individualismo a la individualización", en Pérez Fernández del Castillo, Germán y León y Ramírez,

Juan Carlos (coordinadores), *El léxico de la política en la globalización. Nuevas realidades} viejos referentes,* México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, "El Estado y la globalización ante la nueva crisis internacional", en *Política y cultura. Crisis y reestructuración del sistema internacional,* núm. 34, México, UAM, otoño 2010.

González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, "La identidad ante un mundo de incertidumbres", en proceso de publicación.

González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, "La trata de personas: un atentado a la esencia del ser humano", de próxima aparición.

González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, *La pérdida de la centralidad del Estado y sus consecuencias en la subjetividad social,* México, UNAM, 2007.

González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, *La pérdida de la centralidad del Estado y sus consecuencias en la subjetividad social,* Tesis de Maestría, UNAM, 2007.

Jokisch, Rodrigo, "Zygmunt Bauman. La ambivalencia y la metodología de las distinciones", en *Acta Sociológica,* núm. 35, México, UNAM-FCPys, mayo-agosto de 2002, p. 30.

Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política,* Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2002.

Lechner, Norbert. "Las transformaciones de la política", en Revista Mexicana de Sociología, vol. 58, núm. I, enero-marzo, 1996.

Lynch, Enrique, "Conversación con Ulrich Beck", México, *Letras Libres,* julio de 2003, URL=http://www.letraslibres.com/index.php?art=8955, consultado el 11 de septiembre· de 2007.

Sennett, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo,* Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 2006.

Wacquant, Lo:ic, *Parias Urbanos,* Buenos Aires, Manantial, 2001.

MULTICULTURALISMO LIBERAL: UNA LECTURA SOBRE EL DERECHO DE MINORÍAS

Salvador Mora Velázquez

Si partimos de una idea básica de Estado, tendremos que ver sus límites, pues su definición -como veremos- nos advierte de complicaciones para un mundo en constantes transformaciones. Si entendemos que es "una comunidad política conformada a partir de una procedencia común, al menos a partir de una lengua, una cultura y una historia común",1 podemos señalar que estamos frente a un modelo estatal agotado, pues claramente se observa en el mundo que la conformación de las naciones enla actualidad no deviene precisamente de orígenes ni de condiciones culturales similares, sino que están compuestas de un sinnúmro de elementos diversos que sólo conservan de común el espacio en el que habitan y el interés de pertenecer a un determinada colectividad. Bien podría Will Kymlicka hacer suya esta aseveración, ya que este autor determina serias deficiencias del modelo Nacional, en su dimensión federalista, pues asume que esta forma de organización política está constituida para limitar la capacidad de autoorganización de grupos minoritarios. Es importante plantear esta idea señalando que mucho del peligro que los teóricos del Estado-nación ven en prácticas de autodeterminación, es a partir de que asumen los límites de la organización política como actor eje de la representación.

En palabras de Will Kymlicka, el federalismo no garantiza que los grupos étnicos tengan cabida en un espacio territorial; el dilema es que el problema va más allá de dar cabida pues el federalismo territorial depen-

[1] Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p.84.

de de que se potencien las competencias y atribuciones de las unidades territoriales locales o subnacionales.

Por eso podemos decir que si no se consideran tanto los límites como las atribuciones de los distintos órdenes de gobierno que conforman el pacto federal, se debe reconocer que su implementación es para que también las minorías tengan poder sobre y en los marcos del proyecto Nacional; sin embargo ésta no ha sido la práctica política, de ahí que -retomando al autor referido- "el federalismo puede servir perfectamente para empeorar la posición de las minorías nacionales"[2]

En la raíz del problema presentado por Kymlicka se encuentra el cómo hacemos convivir la pluralidad sociocultural en el marco de la democracia . constitucional en un espacio territorial determinado, pues en él plano teórico e institucional las respuestas son relativas. El problema concreto materializa la limitación de la legitimidad estatal cuando un grupo social (minoría pluricultural) demanda el reconocimiento constitucional de la diferencia con el objetivo de sustentar un proyecto de audeterminación.

Tal propuesta encuentra hoy un escenario confuso ya que a pesar de que contamos con una nueva gramática democrática, ésta no reafirma valores en los que la era de la post política de la unidad nacional homogénea y soberana, no contamos con el reconocimiento preclaro de los contextos plurinacionales en un mundo globalizado.

Hoy sigue primando una visión en la que el Estado-nación significa la coincidencia en un mismo espacio de los principios mínimos de organización política, económica y social; "es el centro principal de la identidad colectiva, reforzada y transmitida a través de la cultura y de la socialización".3 Se trata, pues, de un conjunto de valores e instituciones compartidas con un fin determinado, cuyos nexos de acción política se establecen a partir de actos de interés colectivo.

No obstante, tal afirmación, podemos observar que hoy en día, el Estado-nación se encuentra experimentando importantes transformaciones por la emergencia de condiciones subjetivas de la sociedad nacional; las

[2] Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* Barcelona, Paidós, 2003, p. 142.

[3] Michael Keating, "Naciones sin Estado. Nacionalismos Minoritarios en la Era Global", en Requejo Ferran (Coordinador), *Democracia y Pluralismo Nacional,* Barcelona, Ariel, 2002. p. 51.

minorías reclaman un derecho en el que las propuestas liberales contenidas en la doctrina de los derechos humanos no retomaron el discurso de la diferencia (minoría) como proyecto potenciado en los derechos individuales; por el contrario, las minorías y su identidad particular desapareció como un proyecto de emancipación, es "un proceso de encubrimiento del otro." Si hoy podemos hablar de la existencia de minorías y mayorías en el interior nacional, se lo debemos a un proyecto democrático que supera los órdenes normativos constitucionales, quienes desconocen aún que la democracia se consolida a partir de la incorporación del derec::ho a la diferencia.

Este escenario nos permite y al mismo tiempo nos obliga a la búsqueda de nuevos sistemas de regulación social y de acción colectiva que trasciendan la idea tradf cional del Estado, tanto en su organización al interior como en sus relaciones con otros Estados a partir del nuevo orden mundial.

En síritesis, podemos decir que se ha perdido la idea de Estado tal como lo concebíamos, con lo cual se le ha despojado de su legitimidad soberana clásica, ha perdido el monopolio como sujeto histórico de reproducción de valores y de autoridad, para dar paso a construcciones sociales más incluyentes y eficientes. Para lograrlo, ha tenido que exponerse a severas críticas en las que es la dimensión filosófica normativa quien ha tenido que sobrecargarse de expectativas para atribuir al sujeto de derechos adicionales y garantizar con ello la existencia de nacionalidades específicas.

Las sociedades plurales contemporáneas exponen una dimensión empírica del día a día, en la que observamos una diversidad de intereses, ideologías, puntos de vista, formas de organización en ámbitos en donde predominan bases culturales de fuerte raigambre; asimismo, destacan orígenes diferentes en donde la lengua y distintas costumbres determinan formas de convivencia diversas dentro de un mismo territorio pertenecientes a una misma nación.

Ante esta diversidad irrebatible, en los últimos años ha quedado rebasada la idea d la universalidad de los ciudadanos, que como hemos mencionado, bajo la doctrina liberal de los derechos individuales se ha construido un mundo homogeneizador que ha tratado de ampliarse hasta llegar a contradicciones o las propias limitaciones de los derechos humanos. A decir de Norberto Bobbio, el límite de estos derechos es que hay

cierto relativismo en su implementación pues "hay derechos que valen en toda situación y para todos los hombres indistintamente, mientras que otros sólo valen en algunas situaci_ones y con referencia a ciertos sujetos."[4] Desde esta mirada, el derecho fundamental-liberal e incluso el derecho humano se caracteriza por responder a un contexto social e histórico que lo determina como un derecho adquirido que no puede presentarse como un valor absoluto. Incluso la existencia de derechos humanos conflictivos nos permite visualizar que Kymlicka no se equivoca al hacernos partícipes de que los derechos humanos esenciales garantizan la vida del grupo no de las minorías.

De esta manera, hay que reconocer que si bien "el derecho de autodeterminación del pueblo hace que en una nación soberana la ciudadanía adquiera un carácter universal, la cual comprende a todos los individuos que han alcanzado la mayoría de edad",[5] tenemos también que advertir que la igualdad en términos jurídicos es un elemento indispensable para la vida democrática, pero que requiere más que del reconocimiento de este elemento para su buen funcionamiento. En sociedades producto de condiciones históricas y culturales específicas y distintas, el mismo proceso de consolidación de un proyecto institucional dominante ha violentado formas de organización distintas a las hegemónicas. Hay múltiples motivos que pueden demostrar los límites. Uno de los más importantes, incluso para los derechos fundamentales, son las fronteras de los Estados; por ello podemos evaluar que la limitación de los derechos humanos como instrumento que intenta ofrecer respuestas positivas a una práctica a favor de las minorías no puede tener éxito, ya que existen restricciones insalvables a pesar de que el liberalismo haya sustentado una política bilateral o multilateral. Debido a que los Estados más fuertes s presentaban interés en la protección de minorías en otra nación, se asumía una latente

[4] Yturbide, Corina, "Sobre los derechos fundamentales" en Rabotnikof, Velasco, Yturbide (compiladores), *La tenacidad de la política, México,* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 165.

[5] Joel Flores R., "Ciudadanía y totalitarismo", en Juan Carlos, León y Ramírez, y Julio César, Olvera García, (coordinadores), *Los ciudadanos de cara al siglo XXI,* México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, p. 119. También es importante recordar, como lo explica Flores Rentaría, que la universalidad de la ciudadanía es una característica específica de la nación, pues a diferencia de las democracias y repúblicas antiguas, ésta se encuentra depositada en individuos y no en el pueblo, que es el conjunto,

amenaza que se garantizaba por una fuerza moral que se legitimaba en el concierto internacional con base en los acuerdos de protección contra la discriminación y la opresión.

Como puede observarse, desde la dimensión teórica de Kymlicka, analizar el caso de las minorías culturales no requiere que los Estados le garanticen su herencia cultural o identidad étnica, ya que no es una consideración de tolerancia a un individuo o grupo político, como sucede en la esfera de la política electoral, en donde la participación y consentimiento (tolerancia) del grupo opositor no necesariamente requiere de una serie de disposiciones particulares para que su presencia sea posible, ni tampoco estamos pensando que la tolerancia es una política que se caracteriza por consentir el disturbio. Si apelamos a la tolerancia, es para dimensionarla como una acción que permite una práctica democrática que favorece una política de la diferencia. Para lograr esta práctica, Kymlicka ofrece una tesis convincente a favor de los derechos colectivos, la proplJesta revira en contra de que el Estado asuma un derecho jurisdiccional exclusivo sobre el ciudadano para reconocerlo como individuo y no como miembros de un grupo.

No queremos decir que se opone a que el Estado tenga competencias o atribuciones. Kymlicka tiene claro que su propuesta no es un debate entre derechos colectivos contra derechos individuales; por el contrario, entiende que el multiculturalismo liberal es una propuesta que trata de resolver dos situacione históricas vividas por las sociedades humanas, pues reconoce que

> "las políticas que los Estados han adoptado tradicionalmente hacia los pueblos indígenas que colonizaron, son distintas de aquellas.dirigidas a las minorías nacionales que incorporaron, que a su vez difieren de aquellas puestas en práctica para el caso de las nuevas minorías de inmigrantes y refugiados. En casi todos los casos, estas políticas han tenido como consecuencia una asimilación o una exclusión impuesta a las minorías";[6]

en nuestro autor hay una preocupación permanente, como podemos ver, por proteger a las minorías: salvaguardar la identidad étnica y cultural de los grupos minoritarios, quienes se ven amenazados por la presión y

[6] Will Kymlicka, *Las odiseas multiculturales: laspolíticas internacionales de la diversidad,* Barcelona, Paidós, 2009, p. 312.

tendencia homogeneizadora ejercida por las "mayorías" que constituyen parte del entorno sociocultural en que se desarrollan.

A pesar del argumentq rousseauniano sobre que "la ley nos protege en la :111-edida en que no permite excepciones, y no las permite cuando la ley es general",[7] cuando todo es igual para todos, hoy en día se aboga por políticas concretas o sectoriales, es decir, leyes y programas focalizados que permiten particularidades pero que al mismo tiempo ofrecen soluciones reales a conflictos específicos o a determinados grupos, que en vez de requerir de generalidades necesitan de posturas concretas y diferenciadas por sus propias características ya sean culturales, regionales o de grupos minoritarios. [8]

Los individuos no se comportan como algo fijo dentro de la sociedad tradicional, sino que actúan como seres adaptativos en circunstancias diferenciadas, conscientes de sus singularidades dentro del contexto mundial y capaces de actuar como grupos organizados en función d_e la manifestación de sus intereses, sobre todo si se trata de la defensa de la pluralidad y de la diversidad. Bajo este comportamiento, el Estado está moralmente obligado y éticamente es responsable ante la comunidad internacional a comportarse y conducirse bajo principios de justicia, entendiendo por éstos a aquellos que protegen a las minorías de entornos u acciones que atentan contra su existencia.

En este sentido, al hacer referencia a la pluralidad, cabe señalar que no se trata solamente del aspecto·cultural, la pluralidad también se encuentra referida a una condición determinante que es la socioeconómica, pues resulta ser un elemento más de diversidad en las sociedades modernas producto de un mundo económicamente globalizado.

Por su parte, el pluralismo cultural, término que se ha colocado en la actualidad como el dilema del nuevo siglo, se refiere al reconocimiento formal de colectividades espec/ficas, con la finalidad de que a partir de una organización democrática se conserven y promuevan sus propias características culturales y nacionales. Se trata de una reinterpretación

[7] Giovani Sartori, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros,* México, Taurus, 2001, p. 96.

[8] Volveremos sobre este planteamiento más adelante cuando nos concentremos en la revisión del multiculturalismo.

de los valores de libertad, igualdad y pluralismo, que han puesto de relieve 1a necesidad urgente de replantear la reorganización del Estado y la connotación de nación.

Los Estados, como creación social, no pueden ser espacios de homogeneidad cultural ni estar ajenos a las diferencias de los individuos que los conforman, por tanto, no es viable que impongan una cultura en particular, de la misma manera que no es factible que los gobie,rnos supongan que su actuación debe permanecer igual frente a ciudadanos que muestran claras diferenciaciones. En los Estados-nación, cuando se apela a la idea de homogeneidad, sólo significa "que un único grupo dominante organiza la vida común de tal forma que ésta refleje su propia historia y cultura".[9] La fuerza de la comunidad internacional es cuando recobra sentido en la voz de nuestro autor canadiense, pues nos ofrece una reflexión en la que una política multiculturalista liberal puede resolver a favor de las minorías que los Estados se conduzcan con respeto y reconocimiento hacia estos grupos.

Por eso, la tarea de un sólido multiculturalismo liberal es garantizar un espacio para la autodeterminación del sujeto más allá de los modelos liberales donde la libertad es contingente y la igualdad individual superpone un mundo global de mercado en el que prima una visión individualista. Cuando pensamos en la autodeterminación del individuo, estamos pensando en su emancipación de las condiciones contradictorias que vive dentro de las r<=;laciones productivas, para referenciar su existencia a un mundo de justicia e igualdad, tal y como lÓs marxistas analíticos lo presentaron. Dícha discusión se ha planteado el debate más allá de las·clases sociales y ha buscado nuevos actores que se encuentran en condiciones de difícil solución; el mundo había cambiado, el mundo obrero ha mutado, se ha trocado su papel por múltiples elementos, si ustedes quieren, lo cierto es que aparecen nuevos actores. que viven "al margen de la estructura productiva y necesitan ser ayudados y atendidos por la comunidad."[10] Por ello, el proyecto diferenciado de derechos revive, porque en la raíz del problema está la escasez, y qué proyecto de igualdad debe implementarse, y ahí seguiremos en un planteamiento de justicia en el que Jon Elster nos

[9] Michael Walzer, *Pensar políticamente,* Barcelona, Paidós, 2010, p. 249.

[10] Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Raw/s, Un breve manual de filosofía política,* Barcelona, Paidós, 1999, p. 105.

coloca frente a un proyecto en donde se debe tomar de cada uno según su capacidad y darle a cada uno según sus necesidades.

·conforme a este planteamiento hay dos objetivos dentro de la tesis analítica marxista que se bifurcan porque van referidos a dos actores distintos: uno va al individuo y otro al Estado. Nace así un proyecto corresponsable, en el que los "talentos individuales" sólo se verán habituados a este compromiso si son anteriormente potencializados de manera singular en el sujeto como un ejercicio de completitud de autorrealización. [11]

Por tal motivo, en los últimos años el tema del pluralismo o diversidad cultural ha sido retomado por su importancia como una manifestación de la sociedad para preservar y promover, mediante el reconocimiento explícito sus características culturales y nacionales dentro de sistemas democráticos que supongan una regulación específica con respecto a los derechos de grupo o derechos de las minorías. La regulación de la cual se habla busca romper con una práctica de inacción que el Estado liberal asume, olvidando que las minorías han sufrido históricamente discriminaciones explícitas o implícitas, e incluso "han sido víctimas de medidas de asimilación coercitiva"[12]

Por esto, el liberalismo no es reconocido como la respuesta a los problemas de la diversidad cultural, sobre todo sus prácticas de neutralidad ficticia esconden una suerte de *status quo* que no es motivo para que se dinamice el sistema de derechos liberales en torno de una política de tolerancia que garantice el respeto de los grupos. Por el contrario, la P<?lítica liberal ha fortalecido acciones a favor del individualismo, bajo la justificación de que se defiende a la sociedad de acciones de no discriminación, se niega el apoyo a grupos que reclaman protección a su lengua, a sus costumbres, a la forma de organización política; en suma, se niega la posibilidad de preservar la identidad de las naciones que conviven dentro del proyecto federal de los Estados-nación. A estas decisiones que los Estados liberales asumen para contener políticas de tolerancia, tal y como Michael Walzer lo expone, a favor de las minorías, Will Kymlicka las reconoce como acciones limitantes o que pueden garantizar el liberalismo: las denomina "restricciones internas y protecciones externas". Al respecto, Seyla Benhabib señala que

[11] Cuando referimos a este concepto estamos pensando en un ejercicio de libre desarrollo de algunas capacidades individuales, tal y como lo muestra Jon Elster.

[12] Roberto Gargarella, *op cit.*, p. 142.

las restricciones internas se refieren a las reivindicaciones de un grupo frente a sus propios miembros, las prote<;ciones externas son aquellas que los miembros de un grupo dirigen contra la sociedad en general.[13]

Lejos de representar para los miembros de una comun.idad plural prácticas positivas, las reivindicaciones que impulsen deben posibilitar el "desarrollo individual autónomo, liberando a los sujetos de las *cargas* propias de contingencias o meras circunstancias y permitiendo que éstos sean dueños y sobre todo responsables de su propio destino."[14] Por ello se deben erradicar las acciones restrictivas internas, pues generan una ruptura entre el grupo dominante culturalmente (mayoría) y las minorías, ya que utilizan su capacidad coercitiva -vía el Estado- para limitar las libertades de las minorías, lo irónico quizá sea que dicha acción la fundamenta el grupo mayoritario en defensa o a nombre de principios políticos, tradiciones, motivos religiosos, que caracterizan al mismo Estado con tendencias homogeneizantes.

Por otro lado, cuando se refiere Will Kymlicka a la defensa de ciertos derechos, protecciones externas, el liberalismo la reconoce a partir de que valora su utilidad al considerar que son extensiones o complementos de los derechos individuales; por ejemplo, este tipo de protección se puede ver aplicado en aquellos lugares en donde se procura que en los espacios territoriales que ocupan estos grupos minoritarios se tenga garantizado el uso de la lengua nativa, esto es, el Estado liberal sólo aparece cuando asume que se expone una potencial vulnerabilidad de la identidad de las naciones integrantes del Estado.

Resulta así que los *derechos humanos* ya reconocidos por todos requieren de ser complementados con derechos de minorías o de grupo, pues

> en un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un *status* especial para las culturas minoritarias[15]

que promuevan el bien común en lo colectivo.

[13] Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 111.

[14] Roberto Gargarella, *op cit.*, p.108.

[15] Will Kymlicka, *Estados, naciones y culturas*, Barcelona, Almuzara, 2004, p. 13.

De ahí que las formas de organización política tradicionales requieran ser replanteadas a partir de una visión distinta que tenga como referente innegable la igualdad en la diversidad; y la forma más viable, en la que la coexistencia de ambos elementos puedan ser articulados de manera real, desde mi punto de vista, debido a sus características, es el sistema federal.

1. MULTICULTURALISMO Y COMUNITARISM0[16]

Las inquietudes intelectuales que se desprenden del debate que se ha focalizado entorno del multiculturalismo y el comunitarismo, cuentan con elementos críticos de los que se puede advertir limitaciones para establecer una política del reconocimiento que, como señala Charles Taylor, encuentra en movimientos nacionalistas su mayor impulso; sin embargo, podemos entender que hablar del reconocimiento se amplía a la presencia de *ítems* como son las formas de feminismo, manifestaciones de minorías subalternas que retoman este discurso porque ligado al reconocimiento va implícita una política de la identidad.

[16] ¿Qué es el comunitarismo? El modelo comunitarista es liberal por tres razones: primero, porque considera válidos ciertos conceptos típicamente liberales, como libertad, igualdad, derechos, justicia distributiva, etcétera; segando, porque no ve las instituciones liberales como algo que debe ser abolido o modificado en su totalidad, sino más bien las considera como algo que ha sido logrado a través de la práctica política de ciertos grupos sociales; tercero, porque distingue entre la justicia en general y la justicia distributiva. En tanto que un comunitarismo socialista trataría de cambiar, por ejemplo, una cierta estructura económica y social como el capitalismo, el comunitarismo liberal afirma que se tienen que conservar ciertas estructuras mejorándolas mediante un sistema de justicia distributiva.

• Qué es el multiculturalismo? El multiculturalismo es un término que está sujeto a diversas interpretaciones. Puede simplemente designar la coexistencia y cohesión social de diferentes culturas (étnicas, religiosas, etcétera) en el seno de un mismo conjunto (un país, por ejemplo). Puede, asimismo, designar diferentes políticas volumaristas:

• Antidiscriminatorias, que tienden a asegurar un estatuto social igual a los miembros de diversas culturas.

Identitarias, que tienden a favorecer la expresión de las particularidades de diversas culturas.

• Comunitarias, que permiten la existencia de estatutos (legales, administrativos... específicos para los miembros de tal o cual comunidad cultural.

Con el adjetivo multicultural se suele aludir a la variedad que presentan las culturas en la sociedad humana para resolver las mismas necesidades individuales cuando todas ellas deberían poseer igualdad de posibilidades para desarrollarse social, económica y políticamente con armonía según sus tradiciones étnicas, religiosas e ideológicas. Un estado debería ser, pues, una comunidad multicultural.

Hablar de una política de la identidad permite dimensionar múltiples rostros del sujeto; pero al mismo tiempo, tal capacidad nos obliga a medir en qué proporción el reconocimiento o no del individuo corresponde a una forma de opresión o de liberación, el daño que se infringe incluso puede ser aún mayor si el reconocimiento se basa en principios que falsean las condiciones de existencia de este sujeto en las condiciones históricas determinadas.

De ahí que se apele al concepto de dignidad como un valor universal e igualitario que busca generalizarse como un elemento inherente a toda política democrática. Una política democrática que pretende desde su dimensión institucional ser una política de reconocimiento igualitario, en donde a partir de elementos normativos se generen las condiciones necesarias para que se constituya un *status* para la diversidad cultural, para la diversidad sexual, para las minorías excluidas.

Lograr un modelo político que haga viable estas expectativas lleva a revalorar que el multiculturalismo no sólo es una ideología, sino el contexto en que se deviene el mundo contemporáneo, en donde más allá de los particularismos de la visión comunitaria y su fe desbordante a pretender que las condiciones propias de su "particularismo" pueden tomarse como una acción mesiánica (de solución que todo lo puede) de universalidad.

Por otro lado, el multiculturalismo enfrenta un reto que se reduce a hacer extensivo que su objetivo no es "mantener a los grupos culturales separados entre sí*rY* libres para desarrollar sus propias identidades"; por el contrario, es el reconocimiento de la existencia de dos mundos que no se contraponen, pues el *status* de ciudadanía se reconoce como un supervalor que se adiciona a la propia identidad y no quien destruye o se opone a la particularidad. En este mismo sentido, podemos decir que tanto la idea de ciudadano y la diferencia cuando se comparten, aumentan a la ciudadanía responsable, ya que los derechos de minorías "al eliminar las barreras y exclusiones que impiden a las minorías abrazar sinceramente las instituciones políticas, el reconocimiento de los derechos de las minorías realmente reforzaría la solidaridad y promovería la estabilidad política".17

[17] Will Kymlicka, "Derechos de las minorías y globalización" en Ferrán, Requejo (coordinadr), *Democracia y pl11ralismo nacional,* Barcelona, Ariel, 2002, p. 43.

De esta manera, podemos pensar que la aceptación de la diversidad queda en otro lugar, como dice Will Kymlicka; está en el dinero público o mejor dicho en el uso que se hace de los recursos públicos y sobre todo en el uso que se hace de él en programas que tratan de reducir las desventajas o condiciones estructurales de la vida de minorías. Por ello tenemos que pensar que la inmigración o el reconocimiento de una sociedad con una fuerte base de "pluralismo cultural" debe ser reconocida a partir de la implementación, por parte de los gobiernos nacionales, de políticas que eviten marcos de excepción que lejos de generar la aceptación de la totalidad de la población son abiertamente rechazados. Evitar esta tendencia requiere que el multiculturalismo se vea como respuesta a la existencia de un Estado mosaico basado en la pluralidad cultural que converge no sólo en el territorio que determina el espacio geográfico del Estado político, sino en el propio *status* de ciudadanía.

Lograr quelos ciudadanos sean expresión de la diversidad requiere de un amplio reconocimiento constitucional que se base no en la universalización sino en la presentación de lo diverso como punto de partida, lo que a su vez permita la incorporación del Estado en el concierto de una sociedad global.

Así, lo diverso no será motivo de exclusiones en diversos niveles, quizá tres o cuatro, destaquemos los más conocidos y que heredamos desde la primera revolución industrial, hoy a las dos categorías históricas tenemos que agregarle a aquellos grupqs que por su condición ocupan escalas que para autores republicanos son "sub-ciudadanos".

Corregir las condiciones desiguales producto de las condiciones derivadas de la "lotería natural" rawlsiaa y propiamente del contrato, nos invita a repensar al Estado en un contexto de alta migración. Lograr este objetivo requiere adoptar al multiculturalismo como un conjunto de políticas que hacen del ejercicio gubernamental una intensa actuación que buscan reconocer diferentes tipos de vida dentro del propio Estado, así el papel del gobierno es garantizar las transacciones fructíferaS-entre los miembros de esta pluralidad cultural.

El marco legal debe valorar, por ende, que la vigilancia del Estado estará en un marco universal y singular en la defensa de derechos y deberes ciudadanos, que dentro de la agenda de un nuevo socialismo es que no

se renuncie, ni por un instante, a la defensa intransigente de los derechos humanos fundamentales: civiles, políticos y democráticos.

Pensar en una defensa de la diversidad desde la propuesta de Will Kymlicka nos obliga a observar a las culturas desde proyectos que manifiesten vías deseables y factibles para el logro de sociedades más justas y solidarias, o si se quiere, menos injustas y menos mezquinas. Lograr este proyecto es potenciar una crítica a la tesis de comunidad no desde la tesis de Charles Taylor o Michael Sandel, sino a partir de propuestas como la de Gerald Cohen, quien en su interesante artículo titulado *Vuelta a los principios socialistas,* nos ofrece un proyecto que rompe con el modelo productivo del capitalismo, pues nos ofrece un diseño en el que la producción deriva de la comunidad, como una acción solidaria, donde "yo produzco en virtud de mi compromiso con los demás seres humanos y por el deseo de servirles mientras soy servido por ellos".[18]

Así se logra un principio de reciprocidad y por ende de solidaridad. De esta manera el espacio de la comunidad es un espacio de reflexión de audeterminación -aquí distinguimos esta categoría de aquella que utilizan los comunitaristas, quienes la entienden no como un instrumento ni como un sentimiento sino como una manera de autocomprensión-. Esto equivale a decir que los miembros de la sociedad conciben su identidad por el grupo del que forman parte, como un valor central que permite extender el principio de comunidad a la esfera económica.

BIBLIOGRAFÍA

Flores R., Joel, "Ciudadanía y totalitarismo", en Juan Carlos León y Ramírez y Julio César Olvera García, (coordinadores.), *Los ciudadanos de cara al siglo XXI,* México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005. ,

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual defilosofía política,* Barcelona, Paidós, 1999.

Gerald Cohen, "Vuelta a los principios socialistas" en Roberto Gargarella y Félix Ovejero, *Razones para el socialismo,* Barcelona, Paidós, 2001.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del Otro,* Barcelona, Paidós, 1999.

[18] Gerald Cohen, "Vuelta a los principios socialistas" en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (compiladores), *Razones para el socialismo,* Barcelona, Editorial Paidós, 2001, p. 161

Keating, Michael, "Naciones sin Estado. Nacionalismos Minoritarios en la Era Global", en Ferran Requejo (coordinador), *Democracia y pluralismo nacional,* Barcelona, Ariel, 2002.

Kymlicka, Will, "Derechos de las minorías y globalización" en Ferran Requejo, (coordinador), *Democracia y pluralismo nacional,* Barcelona, Ariel, 2002.

———, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* Barcelona, Paidós, 2003.

———, *Estados, naciones y culturas,* Barcelona, Almuzara, 2004.

———, *Las odiseas multiculturales: las políticas internacionales de la diversidad,* Barcelona, Paidós, 2009.

Sartori, Giovani, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros,* México, Taurus, 2001.

Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global,* Buenos Aires, Katz, 2006.

Walzer, Michael, *Pensar políticamente,* Barcelona, Paidós, 2010.

Yturbide, Corina, "Sobre los derechos fundamentales" en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco, y Corina Yturbide (compiladores), *La tenacidad de lapolítica,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE MORRIS BERMAN

Jorge Márquez Muñoz

INTRODUCCIÓN

No son pocos los estudios que han vinculado la historia del cuerpo con la política.[1] Quizás el más notable análisis al respecto es *El proceso de civilización*, de Norbert Elías. Su heredero intelectual, Morris Berman, ha logrado sintetizar y construir una teoría sólida sobre las relaciones entre la estructura social y el cuerpo en una obra que le llevó más de treinta años integrar, y que está compuesta de cinco voluminosos textos.

Berman nació el 3 de agosto de 1944 en Rochester, Nueva York. Estudió matemáticas en la Universidad de Cornell y un doctorado de historia de la ciencia en la Universidad Johns Hopkins; se ha especializado en la filosofía de la ciencia, la cultura, la historia y el pensamiento europeos; la historia del cuerpo, la religión comparada y la historia de Estados Unidos. El filósofo es un políglota capaz de comprender ocho lenguas y desde 1970 ha impartido cursos en diversas universidades. Además, ha publicado seis libros y gran cantidad de artículos. Según el *Christian Science Monitor*,[2] su obra *El crepúsculo de la cultura americana* estuvo entre las diez más recomendadas del año. Por su parte, el *New York Times*[3]

[1] Por ejemplo, están los textos de Michel Feher, *Fragmentos para historia del cuerpo, y de Georges Vigarello*, Historia del cuerpo. (I) Del Renacimiento a la Ilustración.

[2] 16 de noviembre del año 2000.

[3] 3 de diciembre del 2000.

catalogó ese mismo texto de "Notable Book", y el *Chicago Tribune*[4] lo incluyó en la lista "Choice Selection of the Year". Pero la suerte de *Dark Ages America* no ha sido tan favorable, especialmente a raíz de la reseña de Michiko Kakutani, publicada por el *New York Times*.[5] Tras dicha revisión, una parte importante del público liberal quedó bastante desorientada, ante un Berman que parecía antinorteamericano. Berman respondió con elocuencia que los ataques se debían al hecho de que denunció al diario como propagandista en favor de la invasión a Irak.[6]

Pero no confundamos a Morris Berman con un autor de coyunturas. Por el contrario, se trata de un filósofo cuya obra será discutida por varias generaciones. Su tarea es denunciar los excesos de la civilización occidental y localizar el origen de los temores del hombre moderno, comparar cosmovisiones y cuestionar las certezas de las "sociedades avanzadas".

Las tesis de Morris Berman son originales y controvertidas. Generalmente comienza sus libros con la afirmación: "algo anda mal con nuestra visión del mundo". Pero no es un fatalista, pues en seguida afirma que hay otras "opciones" además de los escenarios que critica.

A principios de los años noventa, Morris Berman escribió: "las afirmaciones de Rousseau de. que los hompres en estado de naturaleza son libres, y de que el origen de'c la desigualdad es la civilización, tienen validez".7 Muchas de las tesis sostenidas por el ilustrado en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* también están presentes en la obra de Berman. En cambio, ambos autores difieren en la forma de argumentar. Mientras el ginebrino era casi lírico, el norteamericano posee un nutrido aparato crítico. Al cotejar las conclusiones de los dos pensadores, cabe preguntarse si las intuiciones del romántico del siglo XVIII eran verdaderas o si el norteamericano forzó sus argumentos para ajustarse al esquema rousseauniano.

---

[4] 3 de diciembre del 2000.

[5] 16 de junio de 2006.

[6] *Cfr.* Michiko Kakutani, "Grim View of a Nation at the End of the Days", New York Times, 26 de junio de 2006, y Morris Berman, Letters to the New York Times, 29 de junio de 2006, http://morrisberman.blogspor.rnm/ (consultado el 3 de Julio de 2006). También se realizaron algunas reseñas positivas, como la de Gresham Riley, "Beacon Blinking Out: Dark View of America'", publicada en el Philadelphia Inquirer el 29 de mayo de 2006.

[7] Morris Berman, *Wandering God,* Srnte University of New York Press, 2000, p. 70.

I. LA FALLA BÁSICA

Al final de *Dark Ages America,* Morris Berman escribió: "soy un extraño en un país extraño". Ya en los años setenta había afirmado que se sentía incómodo en el ambiente moderno que ha "desencantado el mundo", le ha "quitado todo significado profundo" y ha promovido un modo de vida que fabrica personalidades inseguras, narcisistas, embotadas y descorporizadas -es decir, que marginan el aprendizaje a través del tacto, el gusto, el oído y el olfato. Al respecto, Berman compara un modelo tradicional de educación con el paradigma moderno, y para ello, recurre a la experiencia de su propioabuelo materno, quien a los cinco años fue enviado a la escuela elemental judía. Ahí, "iría a aprender a leer el idioma hebreo y el *Antiguo Testamento.* Era costumbre entre los judíos de la provincia de Grodno {...}, en Bielorrusia, darle una pizarra a los niños al entrar al *chéder,* era su pertenencia personal, sobre la cual iban a aprender a leer y a escribir". Desde el primer día de clases, "el profesor hizo algo notable: tomó la pizarra y dibujó {...} las primeras dos letras del alfabeto hebreo -*aleph* y *beys*- con miel. A medida que mi abúelo se comía las letras de la pizarra, aprendía un mensaje que iba a permaneeer con él por el resto de su vida: el conocimiento es dulce".

Pero el mensaje de esta enseñanza iba más allá. Se trataba de un ritual lleno de simbolismos. En el nivel más evidente, la pizarra era usada para aprender gramática y el vocabulario discursivo hebreo, es decir, para interiorizar un tipo de conocimiento no emotivo, necesario para nuestra adaptación al mundo. Sin embargo, las letras degustadas evocan un mensaje relacionado con el poder de la Palabra.

> El hebreo es un lenguaje excepcionalmente onomatopéyico. A menudo las palabras se acercan a la creación de una resonancia emocional con la que se representan conceptualmente [...}. Uno de los menajes entregados en esta ceremonia de degustación de miel es que el verdadero conocimiento no era meramente discursivo o literal; también es [...}algo sensual.[8]

[8] Berman, *Morris (traducción de Sally Bendersky y Francisco Huneeus),* El Reencantamiento del Mundo, Santiago Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1987, p. 266.

Debido a la participación corporal del aprendizaje del lenguaje, se trata de un acto casi erótico. Vemos entonces una fusión deliberada de los modos discursivo y sensual de conocimiento. En el momento que el niño es introducido en el sistema simbólico que hace posible el pensamiento abstracto y la categorización, aprende también mediante el acto del niño por excelencia: llevarse todo a la boca. "Así, la unión y la separación, el sí mismo y el otro, están irrevocablemente entreverados en este primer encuentro formal con la experiencia de aprendizaje".

Con Berman vemos que, al comer, el conocimiento convierte los objetos en fenómenos familiares: "literalmente nos comemos lo otro, lo llevamos hacia nuestros intestinos, y como resultado somos transformados por ello".9

Las sociedades modernas desconocen este proceso de conocimiento, pues están sumidas en el cientificismo y el pensamiento puramente discursivo. Nustro autor concluye:

> Fue la suerte de mi abuelo haber nacido y ser criado en un mundo en que lo sagrado y lo secular estaban aún íntimamente relacionados. [...}Pero también fue su destino [...}emigrar primero a Inglaterra y después a América, y verse expuesto a la marea secular del mundo modertio. [10] Durante el resto de su vida se vio obligado a luchar con el problema metafísico de nuestra época: cómo reconciliar lo que sabía en su cabeza con lo que sabía en su corazón. Obviamente yo heredé esta lucha.11

A partir de esta falla básica, Berman comenzó sus estudios sobre el origen del desacuerdo existente entre el Yo y el medio. Para ello, recurrió primero a la psicología clásica y a la fenomenología y después pasó a la etología, la pedagogía y la arqueología. Tras sus estudios llegó a las conclusiones que se plantean a continuación.

---

[9] *Idem.*

[10] El abuelo materno de Berman huyó de la Rusia zarista, para escapar a la conscripción. *Cfr.* Anónimo, "lnterview: Morris Berman", *Omni,* no. 13, 11 de agosto de 1991, p. 62.

[11] *Ibídem,* p. 267.

J.1. El eterno presente.

Los animales viven en el "presente eterno", la inmediatez del entorno se les impone; tienen poca capacidad para prever los acontecimientos. Pero los simios ya son capaces de abstraer las consecuencias de una acción y almacenarlas en sus mentes para después utilizarlas. Los monos, por ejemplo, logran poner una caja sobre otra para alcanzar una banana. En este sentido, hay cierta continuidad entre lo humano y lo animal.

Sin embargo, llama más la atención lo que separa al animal del hombre. Los primates, a diferencia de los seres humanos, no hacen construcciones simbólicas. La capacidad del niño de imponer una forma mental sobre la materia informe ya implica cierta habilidad simbólica; un grado de abstracción y planeación que ni los simios más inteligentes son capaces de realizar.

El paso del *homo neanderthalensis* al *homo sapiens sapiens* alejó al hombre del eterno presente. La conciencia de la existencia, el Yo percibido como algo distinto del ambiente y los demás, es una experiencia común a la raza humana desde hace 100 mil años, pero que se profundizó hace 35 mil. Es decir, en las primeras etapas,' los homínidos se parecían más al mono que al hombre contemporáneo; eran carroñeros y aunque tenían algunas herramientas, éstas no implicaban mucha elaboración. Fue hasta el Paleolítico Superior cuando el hombre comenzó a concebir lo inmaterial, la personalidad individual y la separación del Yo respecto al mundo.[12]

1.2. La ruptura.

La conciencia del Yo nos hace discontinuos respecto a los demás y al medio; esta separación se ha denominado "falla básica" o "nemo" e implica un trauma. El individuo sufre cuando se percata de que no es uno con el universo; es decir, en el momento que pasa del placentero "anonimato cósmico"[13] a la desagradable "ruptura". Pero esto no sucede de un momento

[12] Por ello se han encontrado numerosas herramientas, ornamentos personales, tumbas, pinturas de caza de ese periodo.

[13] *Ibídem*, pp. 155-157.

a otro, es parte de un proceso que nunca está completo, pues en algunos momentos volvemos a experimentar la unidad.

A decir de Morris Berman, el feto, aproximadamente a los tres meses de haber sido concebido, se ,·,confronta" al útero; ahí surge por primera vez el nemo o falla básica. Ésta se profundiza con el nacimiento, pues la unidad madre-hijo queda rota. A los tres años, cuando el niño descubre la "imagen" de su cuerpo, la ruptura se intensifica; y a los ocho, cuando se percata de las posibilidades de la interioridad, la ruptura llega a su punto máximo.[14] Las entrevistas con niños de tal edad revelan una clara posesión del sentido del "ser interior". En este punto, el niño es capaz engañar conscientemente, de manipular la relación entre la realidad externa e interna; sabe que puede tener una fachada. Se trata de la "cristalización del ego" en toda su plenitud.

En algunas culturas que favorecen un alto grado de interioridad, a partir de los ocho años, el nemo se profundiza aún más. El cómo se asume el nemo depende del modo en que se lleve a cabo la "reflectación", es decir, de la manera en la que la identidad se constituye.

2. LAS TRES OPCIONES

La falla básica resulta problemática. La sensación de pérdida y carencia exige una explicación y las culturas han ofrecido diferentes respuestas. El embarazo, el parto, la crianza y el trato social conforman la personalidad del individuo y lo encaminan hacia el tipo de solución que darán al nemo.

Berman distingue tres tipos de respuestas: el modo de conciencia paradójica (cP), el complejo de autoridad sagrada (CAS) y el embotamiento (E). Las dos últimas van acompañadas de la experiencia ascendente u oceánica que suele concebirse como herejía.

Los factores para analizar cada uno de los tres tipos de respuesta son: *a)* el modo de concebir la realidad; *b)* los aspectos relacionados a la

[14] "El siguiente clímax o 'puntuación' es el surgimiento definitivo de la conciencia del ego durante el tercer año de vida. En este sentido, el ego-cristalización es el reconocimiento intelectual de un acontecimiento somático temprano. La percepción de que uno es una entidad aparte, un Uno Mismo en un mundo de Otros, no es más que un reconocimiento posterior de un darse cuenta que ha estado presente en el cuerpo desde hace tiempo". Morris Berman, Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente, Santiago Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1992, p. 12.

conformación de la identidad del individuo (la crianza); *e)* las formas de experimentar la realidad y *d)* el tipo de sociedad y economía.

Morris Berman desarrolla su tipología de respuestas al nemo describiendo los siguientes estadios: *i)* El paleolítico, en donde la conciencia paradójica se despliega plenamente. *ii)* El periodo de transición entre el paleolítico y el neolítico, el neolítico mismo y las civilizaciones pre-axiales, que son la era del CAS, en donde las experiencias extáticas no tienen relevancia. *iii)* Posteriormente, cuando estas civilizaciones son afectadas por los nómadas montados, surgen dos tipos de reacción: sociedades que no requieren experiencias místicas (los nómadas montados) y aquéllas que sí las requieren, aunque no necesitan un milenarismo que mitigue la angustia del presente (como las religiones védica y homérica). *iv)* Después, hay un periodo de transición hacia el embotamiento, constituido por los milenarismos axiales, el judaísmo, el cristianismo y el Renacimiento.[15] *v)* Finalmente, el E se encuentra plenamente en la modernidad. A diferencia de las sociedades·dominadas por el CAS y de las sociedades en transición, en el periodo del E ya µo hay elites iluminadas ni textos sagrados, ni tampoco milenarismos. El embotamiento desencanta el mundo, iguala al cielo y la tierra, al presente al pasado y al futuro.

La obra de Berman destribe cada uno de estos momentos al tiempo que explica las transiciones y diferencias entre uno y otro. Es decir, sus libros son un recorrido somático, psicológico y sociológico por la historia de la humanidad.

3. LA CONCIENCIA PARADÓJICA

Al modo paradójico de resolver la falla básica, que se manifiesta esencialmente en los grupos paleolíticos, Berman lo denomina el "gesto del equilibrio", pues consiste en asumir al Yo y al ·Otro no como rivales

[15] Que se subdivide en aquellas cosmovisiones: I. Que aún cuentan con una elite que tiene revelaciones (el zoroastrismo, los misticismos griego, romano y mitraico, y algunas versiones del judaísmo y el cristianismo primitivo). 2. Que ya no cuentan con ninguna elite revelada sino con su sustituto, es decir; con los textos sagrados y la ley derivada de los mismos (el platonismo, las sectas filosóficas helénicas y algunas versiones del judaísmo y el cristianismo de la antigüedad tardía y del medioevo y la mística del Renacimiento).

irreconciliables sino como parte de una misma realidad. Aquí el objetivo no es superar la brecha, sino volverla insignificante. Es decir, equilibrar el Sí Mismo y el Otro conjuntándolos en una relación recíproca, no confrontándolos. Ello se logra mediante una experiencia somática. El cuerpo no se siente radicalmente distinto de su exterior, sino que se percibe sumamente influenciable por el Otro y el medio. Es tal la familiaridad entre el Sí Mismo y la Alteridad, que el Ego no tiene necesidad de querer "transformarse" en el Otro ni de ser Uno con él.

En el modo paradójico no hay alma que liberar ni cuerpo que superar, pues éste es ligero; no hay una diferencia relevante entre la vida cotidiana y el momento de éxtasis; entre la brecha y su superación; no hacen falta ni tiempos ni espacios especiales para sobrepasar la falla básica, pues ésta nunca es asfixiante. La muerte se afronta con naturalidad y no provoca gran temor; las teodiceas se vuelven innecesarias.

En las sociedades cuyo modo de conciencia es paradójico, se acepta la existencia tal y como es; para ello, es necesario un alto nivel de confianza en el mundo y los demás. El medio no se percibe hostil, sino amistoso y familiar. No hay distinciones radicales entre el Yo y el Otro, ni entre el cielo y la tierra, ni entre la vida y la muerte, ni entre los animales y los hombres. Las fronteras entre uno y otro son borrosas; la ambigüedad hace posible que las cosas muden de forma y la metamorfosis sea posible. Las diferencias no son rígidas.

Para los paleolíticos no existe la búsqueda de significados últimos o la esperanza de realizar el deber ser. Lo sacro y lo profano se confunden; los ancestros celebran los colores y movimientos de los animales, las corrientes, los vientos.

Este tipo de conciencia permite que se incluyan a la vez posiciones contradictorias y emociones simultáneas. Según ella, nunca queda claro qué es lo que uno debe elegir. La CP es difusa o periférica, es decir, no se fija en un solo objeto, intenta estar en todos los puntos a la vez; es típica de los cazadores-recolectores que imitan al animal salvaje que lo mira todo. Es paradójica porque "enfoca y no enfoca" al mismo tiempo; porque pone atención en todo por igual.

En las sociedades paleolíticas, los hombres imitan a los animales, pues sus infantes están constantemente expuestos a ellos; y en parte, su

personalidad les es dada de dicha mimesis. Para los miembros de estas comunidades, la otredad del animal es milagrosa; una fuente de celebración y asombro, no de temor.

Según los hombres y mujeres de esta era, los animales están en todas partes, aun en los cielos; imitan las sensaciones y movimientos corporales de las bestias. Se trata de una existencia regida más por estados de ánimo que por las demandas del ego; éste es sólo una herramienta, no el protagonista. Tampoco tienen interés en destruir el Yo, como sucede en las culturas de la Gran Madre o neolíticas.

Entre los cazadores recolectores, además de los animales, la comunidad influye en la conformación de la identidad. La alimentación, el contacto corpóreo y el papel que desempeñan en la vida social, marcan las personalidades de los niños. Los infantes de los CR suelen recibir el alimento que necesitan del pecho de sus madres hasta los cuatro años, en parte porque no hay comida blanda para ellos, mas también porque se considera que esto contribuirá a generar una personalidad adecuada para la vida en grupo. Además, los niños tienen derecho a ser alimentados cada vez que les plazca; de hecho, en sus primeros meses de vida, comen en promedio cada 35 minutos.

El contacto corpóreo de los infantes es diversificado porque pasan largos periodos con tíos, hermanos y otros miembros de la comunidad y no sólo con sus progenitoras. Así, la díada madre-hijo no adquiere tanta relevancia como en otras sociedades. El contacto entre el niño y sus criadores es intenso, pues durante sus primeros años el niño es tocado y cargado todo el tiempo; se le educa más a través del tacto que de la mirada. En lugar de las palabras suaves se usan los abrazos y las caricias.

Para los cazadores recolectores, los niños no son un gran acontecimiento. No se les da atención especial; se les ve como un individuo más. Esto contribuye a que no generen personalidades narcisistas y ávidas de poder.

La CP implica una presencia en el mundo más que una visión del mundo; privilegia la experiencia somática; las sensaciones de la vida se sienten directamente en el cuerpo no a través de pantallas ni narraciones. La imagen que se tiene del Yo no es muy relevante; la ausencia de espejos hace que el individuo no se vea más que a través del reflejo de los demás,

o de esos espejos borrosos que ofrece el agua. El individuo, más que saber cómo se ve, sabe cómo se siente.

Para los hombres del paleolítico la experiencia directa es lo que cuenca; no comprenden la realidad con base en teorías complejas ni categorías preconcebidas; sus explicaciones son cambiantes como lo son sus horizontes, pues el nomadismo los obliga a mirar el mundo desde muchos ángulos.

Al igual que su percepción, la estructura social de los CR es horizontal; no privilegia lo sagrado sobre lo profano -porque todo es sagrado y profano a la vez- ni a los líderes sobre el resto de la sociedad. Existen diferentes *status,* pero nadie puede hacerse de suficiente poder para mandar constantemente sobre los demás. Ulteriormente, debido al tipo de educación que reciben los individuos, se vuelven menos propensos a buscar el poder.

Estas sociedades no tienen una estructura jerarquizada porque ni la necesitan ni la desean. No la necesitan porque no requieren de instancias superiores que resuelvan los conflictos entre los miembros de la comunidad. Las diferencias se resuelven mediante la movilidad. Cuando un individuo tiene un conflicto con alguien del grupo, simplemente cambia de grupo (el fenómeno de la "fisión-fusión"); no se busca un juez que adquiriría un poder desconocido en este tipo de sociedades. Esto es posible cuando la economía es de Rendimiento Inmediato (RI), es decir, cuando el grupo regresa pronto al punto en el que estaba y comparte con otros grupos -de la misma tribu- el territorio a recorrer y no almacena productos alimenticios. Al no necesitar almacenes, los CR no dependen de una elite para defenderlos; además, todos tienen acceso a los medios de subsistencia.

Estas sociedades tampoco requieren de jerarquías, pues son simples. Los grupos son reducidos, oscilan entre los 12 y los 24 miembros. La natalidad está controlada; los medios utilizados para esto van desde la lactancia prolongada y las hierbas anticonceptivas hasta el infanticidio.

Los individuos no desean las jerarquías porque tienen en alta estima la autonomía; prefieren su libertad que al grupo, por ello no sienten remordimiento por abandonar a su sociedad. Debido al tipo de educación que recibieron y a la percepción periférica, no sienten apego excesivo por nada y se pueden desprender fácilmente de sus familiares y amigs.

En cuanto a los géneros, entre los cazadores recolectores prevalece el igualitarismo. Como el grupo se encarga de los niños, las madres no son

"madres profesionales"; además de ser madres, las mujeres se dedican a muchas otras labores; no ocupan un lugar secundario en la vida social, sobre todo porque son social y económicamente relevantes.

4. LA TRANSICIÓN DE LA CONCIENCIA PARADÓJICA AL COMPLEJO DE AUTORIDAD SAGRADA

Berman afirma que hay un estadio intermedio entre paleolítico y neolítico,. relacionado con el tipo de almacen:amiento de los excedentes y con la movilidad de la comunidad.

En buena medida, la jerarquización en las sociedades primitivas aparece cuando el Rendimiento Inmediato (RI) es sustituido por el Rendimiento Aplazado (RA). En las sociedades en•las cuales domina el RA se puede observar un sistema basado en la acumulación del excedente y la creación de una elit que lo administra; se conforman grupos que fomentan la desigualdad al tiempo que las obligaciones sociales se hacen intensas y constantes. Asimismo, las del RA son comunidades con conflictos y jueces en las cuales existe una vida religiosa compleja y sociedades secretas de ancianos. Estos grupos son más parecidos a los del neolítico que a los de RI.

Existen dos tipos de comunidades almacenadoras: las que guardan sólo una cantidad reducida de alimentos (acumulación limitada) y las que guardan grandes cantidades (intensiva). En las primeras, la comida aún puede ser cargada y ello le permite al grupo seguir siendo nómada, y en las segundas, el *stock* es tan grande que obliga al sedentarismo. Asimismo, en el segundo modelo surge una gran desconfianza hacia la naturaleza y los demás.

Pero Berman no reduce la transición al almacenamiento. Considera igualmente el tamaño del grupo,[16] la crianza de los hijos[17] y la aparición

[16] El autor llegó a la conclusión de que cuatrocientos habitantes es la cantidad que rompe el equilibrio de la CP. Rebasar este número genera jerarquías rígidas. El proceso de jerarquización se acelera cuando la población está circunscrita a un área limitada. Tal condición lleva al conflicto.

[17] Berman centra el análisis en dos cuestiones: la forma en que se le inculcan las emociones y la fuerza de la díada madre-hijo.

En lo referente a la enseñanza de las emociones, existen la somática y la visual. El que los niños aprendan a través del cuerpo implica una crianza táctil, que ofrece seguridad y reduce la

de un subgrupo agresivo.[18]

5. EL COMPLEJO DE AUTORIDAD SAGRADA

5.1. El neolítico.

Es posible encontrar rasgos dispersos del Complejo de Autoridad Sagrada en las sociedades nómadas en trar:isición, pero dicho complejo sólo es plenamente visible en el neolítico del Medio Oriente, es decir, a partir del 9,000 a.C. La domesticación de algunos animales y la agricultura marcaron una diferencia radical frente a la Conciencia Paradójica. La ·realidad comenzó a concebirse en términos dualistas: el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, la vida y la muerte, lo domesticado y lo salvaje. Esta forma de percibir el mundo agravó la falla básica y radicalizó la distancia entre el Yo y el Otro.

---

angustia. En este caso, sólo Occidente, hasta la Revolución Científica, ha inculcado la segunda.

Respecto a la díada, entre los cazadores recolectores suele ser débil y el grupo entero se dedica a la crianza del infante, la -crianza es difusa-; esto permite que la mujer sea económicamente relevante. Pero la situación es distinta una vez que la comunidad es de Rendimiento Aplazado; junto con los grandes almacenes surgen también las -madres profesionales- y con ellas, la desigualdad de los géneros.

La ausencia de la -madre profesional- en las sociedades paleolíticas responde a cuestiones prácticas: la mujer no puede dejar sus demás labores, pues hay muy poca división del trabajo; el constante movimiento del grupo hace difícil la crianza de muchos niños. Por ello, las mujeres no pueden darse el lujo de tener demasiados hijos, y para tal propósito, recurren al alargamiento de la lactancia, el infanticidio y otros medios.

[18]. Sin la presencia de madres profesionales, los infantes son marginales para los adultos. La díada niño/madre no es tan fuerte y el niño está lejos de ser una gran atracción, por lo que no desarrolla una personalidad narcisista. Pero una vez que aparecen las madres profesionales, la crianza que fomenta el narcisismo se extiende y surge un -subgrupo agresivo-. En realidad, está compuesto de aquellos que están mal adaptados a la sociedad y buscan el mando para ocultar sus temores. El paso entre el surgimiento de este subgrupo y la guerra es muy corto. Recordemos que en el paleolítico apenas existía la guerra y no era más que una especie de ritual; más aún, el concepto mismo de -enemigo- es ajeno al universo de la CP. Hace falta creer que existen diferencias radicales entre el Yo y el Otro para considerar que existen adversarios temibles. Los subgrupos agresivos basan su poder en una circunscripción. Es decir, en áreas que están rodeadas por montañas, desiertos o costas, y por tanto, escapar de ellas se vuelve muy difícil. Sin embargo, además del encierro ambiental hay circunscripciones sociales en las que la presencia de poblaciones cercanas hace imposible el comportamiento nómada (de fisión y fusión). Cuando una tribu en esta situación no se puede expandir horizontalmente, la única opción son los arreglos verticales. Si uno no puede dejar el grupo para resolver sus conflictos, entonces hace falta una elite.

En el CAS, la realidad se percibe de modo vertical, la conciencia se enfoca en algunos puntos y descarta otros; lo sagrado destaca sobre lo profano. En Egipto se construyeron pirámides y en Mesopotamia *ziggurats* que mostraban a los hombres que había espacios diferenciados. Lo mismo sucedió con el tiempo.

Para el hombre del neolítico, la naturaleza se rornó hostil. Las diferencias se agravaron; el cielo se alejó de la tierra y los hombres comunes de los sacerdotes. Las representaciones egipcias babilonias y griegas de seres que son mitad animal y mitad hombre parecen representar "metamorfosis fallidas". La dureza de las categorías volvió las transformaciones indeseables y más tarde, impensables.

Bajo la égida del CAS los animales ya no contribuyen a la formación de la personalidad. No estaban ausentes de la vida de los niños, pero se consideraba indigno parecerse a ellos; una vez domesticados ya no eran seres fascinantes, sino simples bestias. El avance de la domesticación implicó que lo salvaje fue domado, que el Otro se tornó más semejante a uno mismo. En principio, esta operación ofrece seguridad, pero posteriormente, hace inevitable el tedio.[19]

En las sociedades neolíticas, los modelos a imitar para formar la identidad del sujeto son meramente humanos. Los niños son criados, casi exclusivamente, por sus madres, que toman el rol de "madres profesionales". Éstas padecen sus vidas estáticas y tediosas que contrastan con las de las mujeres de los cazadores recolectores. Además, para los grupos sedentarios, los niños son centrales y tienen un trato especial. Las madres los adoran, pues quieren vivir a través de ellos; todo esto inculca el narcisismo.

La díada madre-hijo se profundiza con la crianza de los niños; la mujer se convierte para el hijo en su Objeto Transicional (OT).[20] La educación diádica provoca apego y dependencia del niño respecto a la madre. Esto da al infante un suelo seguro para que, más tarde, el sujeto se adhiera fanáticamente a otros OT, como los faraones, los sacerdotes y las ideologías.

[19] *Cfr. Ibidem*, p. 57.

[20] Es un mediador entre el sujeto y el medio. Los OT ayudan al individuo temeroso a soportar un ambiente que le parece hostil. El ejemplo típico de los OT es el osito de peluche al cual se aferra el niño.

Este modelo de crianza también está relacionado con el tipo de religión. No parece extraño que entre la mayoría de las civilizaciones agrícolas, el culto a la Gran Madre ocupara un lugar preponderante.

Finalmente, el CAS impone a la mayoría una forma indirecta de experimentar la realidad. Los individuos han dejado de vivir ciertas experiencias y ahora las conocen a través de mediadores. Los sacerdotes se comunican con los dioses pero no así la gente común; el chivo expiatorio sufre por los males de la comunidad y los reyes deciden por la gente. El pueblo se tiene que conformar con "ver" los templos y los sacrificios.

5.2. Las civilizaciones pre-axiales.

Morris Berman plantea que ni para el Egipto faraónico ni para las civilizaciones mesopotámicas (hasta antes del 1800 a.C.), el éxtasis o las experiencias de ascensión tuvieron un sitio importante.

Los egipcios nunca experimentaron el deseo de unirse con sus dioses; mantenían su distancia respecto a ellos. Tampoco veían a sus deidades como habitantes inmortales del mundo trascendente. Para ellos, el viaje al más allá era hacia la no-existencia. Si es verdad que creían en la vida después de la muerte y elaboraron un panteón de dioses y un sistema mágico práctico que influyó en cada faceta de su vida, se debe agregar que, sin embargo, la causa de todo esto es que se mantuvieron "desapegados" y "balanceados".

No hay ningún rasgo de misticismo en el antiguo Egipto; sus habitantes creyeron en la trascendencia o la liberación de las imperfecciones de la existencia; jamás buscaron disolver su Yo o unirlo al universo.

La primera gran civilización Mesopotámica fue Sumer. Tenía centros urbanos, una organización política sofisticada, *ziggurats*, comercio y escritura. Alrededor del 5000 a.C., se asentaron en la región los primeros grupos, los ubaidianos y los sumerios llegaron en el cuarto milenio. Gilgamesh fue un antiguo mandatario que se convirtió en la primera figura heroica del_mundo antiguo. Paralelamente a la invención de la escritura (aproximadamente en el 3,500 a.C.), el evento clave en Sumeria fue la agricultura con sus técnicas de cultivo y creación de un intricado sistema de canale de irrigación.

Sumeria basaba su poder en los cultivos y el almacenamiento: Pero también era una cultura que."alimentó un impulso obsesivo de obtener posesiones y riqueza; esto sólo era posible manteniendo la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la matriz".[21]

Sumeria tenía deidades masculinas y femeninas; no poseía una religión de la Gran Madre y la veneración a las diosas no era un culto separado, pues estaba implicado en la religión sumeria típica, que a la vez estaba dominada por un panteón patriarcal. Las diosas se encontraban relacionadas con el arte de tejer la ropa, preparar el grano y la cerveza y almacenar y administrar los excedentes.

Para mantener la armonía en el cosmos y la cultura, para reducir los conflictos y la confusión, los dioses crearon el *me,* leyes universales (u oficios cósmicos) que debían ser obedecidas por todos y por todo. La "Reina de todo el *me"* era Innana (Ishtar, en las lenguas semitas); una figura compleja cuyas tareas eran mantener el orden, garantizar la fertilidad de la tierra y presidir el Rito Matrimonial, en el cual el rey repetía la historia de un culto antiguo de fertilidad, casándose -como Dumuzi (el Tammuz bíblico)- con una sacerdotisa que cumple el rol de Innana. Este ritual se celebró en el Cercano Oriente a partir del cuarto milenio a.C. y tuvo vigencia durante dos milenios. El relato incluye el descenso de Innana al submundo y la muerte y resurrección de su consorte. En el centro del ritual, acompañado de canciones amorosas de éxtasis, estaba la unión sexual del rey y la representante de la diosa; esto tenía el fin de promover la fertilidad agrícola. El matrimonio sagrado era una petición de abundancia hecha a los dioses. Una vez casada, Innana promete a Dumuzi hacerse cargo de la administración del hogar. Los sumerios creían que dicho arreglo hacía posible el excedente abundante sobre el cual la civilización urbana dependía.

> Innana es la Gran Madre, la mujer no domesticada, la encarnación de la atracción sexual y la lujuria. *[...]* Es la madre de Dumuzi y también es su esposo. Es un patrón similar al de la Gaya griega, la compañera de Urano, quien es también su hijo; en Egipto, Isis duerme con su hermano Osiris. Este incesto es parte de la ambigüedad generada por la civilización agrícola, que

[21] Morris Berman, *Wandering, op. cit.,* p. 137.

> traslapa la vida sexual y la obtención del alimento; pero también es parte de un síndrome [...]: la mujer que pierde poder en una esfera, lo compensa buscándolo en otra.[22]

En realidad, muchas de las diosas de Mesopotamia tenían gran poder económico y las mujeres no, pues en ese momento ya eran madres profesionales.

En un principio, en la religión babilónica, las "revelaciones" no tenían un papel central; un individuo·no podía acercarse a los dioses mediante sueños o visiones. La tensión entre la conciencia individual y la colectiva se resolvía sumergiendo a la primera en la segunda. Las "experiencias de ascensión" no tenían relevancia. Claro que existía el oráculo de Ishtar (o Innana) en Asiria, en donde los profetas hablaban con los dioses, pero esto era una excepción. Los conceptos chamanísticos estuvieron prácticamente ausentes de la civilización de Mesopotamfa. En este sentido, la religión en el Egipto faraónico era similar. Las cuestiones formales y ceremoniales eran la clave.

En ambas civilizaciones la gente actuaba como con "piloto automático". La atmósfera general era tal, que el individuo estaba completamente sumergido en el todo. Aquí no tenemos el síndrome del individuo autónomo de los CR o la educación para un pensamiento imaginativo. No se trata de sociedades en trance, sino de un estado "mental del grupo" que sirve como el "pegamento" de estas civilizaciones. Esto cambió drásticamente con los griegos y los hebreos, porque rompieron con esta "totalidad" del CAS que les pareció sofocante. Entre los judíos encontramos el éxodo que no sólo significó escapar del valle del Nilo, sino también de la vida sedentaria, ceremonial y formalizada de los egipcios.

5.3. los NÓMADAS MONTADOS Y EL ZOROASTRISMO.

Los nómadas montados fueron un factor determinante·en la creación de las religiones axiales.

Aunque la domesticación del caballo tuvo lugar alrededor del 3000 a.C., en la actual Rusia no existe evidencia de que se haya montado. La más anti-

[22] *Ibídem*, p. 116.

gua evidencia de domesticación en las estepas procede del segundo milenio a.C. Montar caballos que tiraban cuadrigas fue algo que ocurrió poco antes del 2000 a.C. Poco después, el carro de combate fue utilizado en la supuesta colonización indo-europea de la civilización del valle del Indo. Los caballos que tiran a los carros aparecieron en Mesopotamia en el 1800 a.C., y se volvieron comunes en las estepas y el Medio Oriente doscientos años más tarde.

La modalidad de los guerreros montados surgió en el 1400 a.C., en la frontera de China; posteriormente, aparecieron en Irán, Mesopotamia y Siria. En las estepas de Ucrania, los escitas, los sakas y lo cimerianos, abandonaron su vidas pastoriles de las estepas y comenzaron a criar caballos. Los jinetes asesinos emergieron en el siglo IX como una fuerza militar de gran velocidad en Escitia y, más tarde, en Mesopotamia. En la misma época, los habitantes de Kazajstán, al norte de Mongolia y al sur de Siberia, transformaron su modo de subsistencia al basar su economía en animales que dependían de pasturas cambiantes.

El siglo IX a.C. también vio nacer importantes innovaciones tecnológicas. El control del jinete sobre el caballo aumentó con la silla de montar, y gracias a ello aparecieron los arqueros montados. Algunas centurias más tarde, en el Medio Oriente, el problema de cómo pelear montando un dromedario se solucionó con la invención de una silla que rodeaba la joroba. Todo esto es sumamente importante, porque el arte de montar, en sí mismo, que probablemente data del 1400 a.C. en Medio Oriente, no constituye una parte esencial del nomadismo de los jinetes asesinos.

Los guerreros montados al estilo de Genghis Khan son una variedad que surgió en la Edad de Hierro, en el primer milenio. Ni esta variedad ni ningún otro tipo de sociedad guerrera existieron en la cultura proto-indo-europea del cuarto o quinto milenio, ni tampoco en la sociedad indo-aria de Irán del 2000 a.C.

El modo de vida pastoral comenzó en el neolítico con la utilización de los animales para la labranza; ocasionalmente, el pastoreo y la trashumancia convivieron. Más tarde, en el tercer milenio, los amoritas eran más a menudo ciudadanos y parientes de los mesopotámicos que de los invasores, quienes se volvieron también sus enemigos. Los jinetes guerreros, que profundizaron la brecha ideol6gica entre los modos de vida nómada y sedentaria, pertenecen a un desarrollo posterior.

La obra más antigua de los indo-arios fue el *Rigveda;* una serie de himnos compuestos por los brahamanes entre el 1500 y el 1000 a.C y que fueron redactados en una lengua similar al sánscrito y al antiguo iraní. En términos genealógicos tenemos un tronco común: un pueblo pastor, el proto-indo-iraní, que vivió en las estepas rus-as y que se dividió en dos grupos aproximadamente en el año 2000 a.C.: los iranios y los indo-arios.

Según la versión del *Rigveda,* hubo una invasión indo-irania en la India en el 1500 a.C. Hoy sabemos que la supuesta invasión en realidad fue una migración que implicó un proceso de asimilación. La desintegración de Harappan acompañada de la coexistencia con los arios, parece más cuestión de razones internas de dicha civilización que producto de las invasiones. No hubo un colapso repentino. El declive fue lento y cultural antes que militar. Factores como el cambio climático, la decadencia económica y las estructuras administrativas tuvieron más qué ver con la decadencia que el flujo migratorio.

El centro del rito védico es la ingestión de un líquido alucinógeno extraído de una planta, el soma védico o el haoma del *Avesta* de Zoroastro. Los arios, a diferencia de los <lasas, ingieren el soma. Gracias a ello se encuentran con Indra, el diós de la guerra. El soma daba ventaja en la batalla a los arios, pues los llenaba de "furia extática". Fueron ellos quienes llevaron la religión del soma a Irán y la India.

En el 1200 a.C. un sacerdote llamado Zoroastro se erigió como la principal figura religiosa entre los arios. El zoroastrismo es la más antigua de las religiones reveladas; dominó el Medio Oriente por siglos e influyó en diversos pueblos. Los diecisiete himnos compuestos por el profeta, conocidos como *GathasJ* están inspirados en apariciones y Zoroastro mismo creía que Abura Mazda lo había escogido como su mensajero. Fue el primer ejemplo de mensajero milenarista que prometió una transformación total de la existencia.

Para la ideología indo-europea es esencial la noción dualista u oposición binaria. La religión védica dividió a la humanidad entre aquellos que conservan la noción fundamental del *rta,* la verdad (o el orden) y aquellos que no la tienen. Así, cuando Zoroastro tuvo una visión de Ahura Mazda, también vio el _espíritu malvado de Angra ainyu; estas dos deidades representan respectivamente a las fuerzas de la vida y la muerte, la verdad y la mentira.

La principal diferencia entre el mundo del *Rigveda* y el del zoroastrismo radica en que el primero asume que el *Cosmos* nunca va a cambiar sustancialmente, mientras que el segundo cree que sí lo hará. En este sentido, el vedismo es ideológicamente continuo con el cas. La religión védica habla de un más allá del caos en ultratumba, pero la entrada al cielo es sólo para unos cuantos privilegiados que no tienen por qué preocuparse del futuro del mundo. Para los védicos, así como para los antiguos egipcios y mesopotámicos, el mundo estaba en un estado atemporal de equilibrio.

En Aia Central, dentro del rango de los pastores, surgió un tipo de guerrero que ya no era un pastor sino un jinete. La emergencia de los nómadas montados y el uso extensivo del bronce y más tarde del hierro, convirtió el pillaje en un modo de vida. Zoroastro vivió durante este tiempo. Los gathas reflejan el punto de vista de los indo-iranios justo en el momento en que su sociedad sedentaria estaba bajo el ataque de las hordas guerreras.

Por un lado, Zoroastro fundó una comunidad pastoral y agrícola devota a la labranza del suelo y al ganado, y por otro, había una sociedad predatoria, tribal, que mataba tanto a los ganados como a los hombres y que era una amenaza para los asentamientos. El dualismo moral de los gathas es la universalización de una situación política y social; aquella en la cual los granjeros eran amenazados por los nómadas.

Con Zoroastro, la dicotomía nómadas/sedentarios alcanzó su apogeo; las mitologías del Medio Oriente quedaron elevadas al nivel de creencias apocalípticas. Los nómadas se convirtieron en el Mal por excelencia y a menos de que el Armagedón <:>curra y sean completamente derrotados, las comunidades sedentarias de pastores y granjeros no sobrevivirán. Debido a esta concepción, surgió una versión lineal de la historia. El ·concepto zoroástrico de que la historia tiene un final fue completamente original.

El zoroastrismo proclama un nuevo orden que prevalecerá, en el cual la violencia será sustituida por las comunidades pastorales pacíficas. Mientras las viejas religiones admiraron a los guerreros a caballo y los compararon con los dioses, Zoroastro predicó que los daevas del *Rigveda* eran demonios. La nueva religión prometió protección al ganado y fue una forma de cimentar la vida 'pastoral sedentaria. El dualismo del Zoroastrismo se convirtió en la ideología de los sedentarios que antes fueron nómadas.

Zoroastro convirtió el antagonismo cósmico, ya presente en el CAS y los vedas, en la estructura definitoria del mundo. El cosmos entero comenzó a ser visto como el conflicto entre la Verdad y la Falsedad, y la finalidad de la nueva religión era derrotar a los agentes de la segunda y/o convertirlos en parte de la primera. El profeta declaró que él mismo decidiría qué era verdad, pues había sido elegido por Dios para tal empresa.

Es en la profecía de Zoroastro de un futuro perfecto y una inmortalidad gloriosa en ultratumba, en donde encontramos la ruptura más profunda con el CAS. Existe el Mal, pero será derrotado. El cosmos vencerá al caos. Esta religión obliga a cada uno a la redención; cada quien debe escoger entre los dos dioses. En la búsqueda individual de la trascendencia, la religión termina influyéndolo todo. El Mal incluye la ira, la pereza, la enfermedad, la vejez y la muerte. Todo esto debe ser derrotado y la existencia debe ser transformada. En la consumación final todo será maravilloso y la historia será remplazada por la eternidad. Aquí tenemos la expresión de la escatología de la Era Axial: el Mesías, la Segunda Venida, el mundo del Bien contra el Mal y el triunfo de la Verdad Absoluta; y todo ello promovido por un grupo de "iluminados", que en el fondo son sólo hombres temerosos dispuestos a rechazar el valor del mundo para superar sus miedos.

6. DEL COMPLEJO DE AUTORIDAD SAGRADA AL EMBOTAMIENTO

6.1. La era axial.

El término "Era Axial" fue acuñado por Karl Jaspers en 1949 para denominar al periodo en que surgieron aquellas religiones que rechazan el valor del mundo y afirman el de una realidad trascendente que se encuentra más allá de esta tierra. Esta transformación incluyó a civilizaciones tan diversas como la de Israel, Grecia, Irán, China y a religiones tan distintas como el zoroastrismo, el judaísmo, el Islam, el hinduismo y el budismo; dicha transformación ocurrió entre el año 1800 a.C. y el 700 d.C.

En las civilizaciones axiales hay dos mundos: uno secular, terrenal, que está aquí abajo, y otro perfecto, divino, que está en lo alto. En las civilizaciones anteriores los dos órdenes eran homólogos y el mundo ele-

vado estaba estructurado simbólicamente igual que el prosaico. Ambas realidades eran paralelas y estaban incrustadas una en la otra. Los dioses luchaban,, experimentaban celos, engañaban, sentían hambre, incluso podían 1hiorir tal y como si se tratara de humanos. Los poderes de las divinidades estaban limitados. En Egipto, Osiris fue descuartizado y Ra envejeció decrépito tras ser atormentado por la picadura de una serpiente. En las civilizaciones axiales el mundo superior se vólvió trascendente y eterno al tiempo que los dioses se volvieron inmÓrtales y perfectos.

Una vez que la separación radical entre lo bajo y lo alto fue institucionalizada, la cuestión fu ¿cómo superar la brecha, ahora tan profunda, entre ambos mundos? Como respuesta apareció la salvación. En las civilizaciones pre-axiales no había noción de la redención del alma ni de la continuidad de ésta en el más allá. Todo se enfocaba en la continuidad física en el otro mundo; por ello, los egipcios embalsamaban a sus muertos y los enterraban con comida, artículos de aseo y armas. Algo distinto comenzó a suceder con el zoroastrismo, en el segundo milenio a.C. Esta religión, surgida de la desesperación de los campesinos causada·por la constante destrucción provocada por los jinetes de las estepas, generó la normalización de las experiencias de ascensión, la noción del Juicio Final, la idea de la salvación del alma en el más allá, la condena del cuerpo, una visión del mundo maniquea y la condena de los grupos nómadas. De tal suerte que la vida terrenal debía ser sacrificada para la redención del alma. La brecha entre el Yo y el Otro aumentó y sólo podía ser superada mediante una soteriología.

La búsqueda de la salvación y la utopía son parte del mismo impulso. Como resultado, las civilizaciones axiales desarrollaron la noción del "evento" *(i.e.* la venida del Mesías), que cerraría la brecha entre lo mundano y lo trascendente; y como efecto de esta unión, el orden prosaico sería destruido. Este milenarismo se encontró acompañado de un activo proselitismo y dogmatismo que conllevó a la intolerancia frente a otros modos de salvación. Todo ello implicó una actitud enraizada en las angustias por la división de los dos mundos (el alto y el·bajo). Así fue como surgieron las ortodoxias, pues las civilizaciones axiales compartieron una visión totalizadora del cambio; en ellas, siempre apareció el intento por rehacer el mundo de acuerdo a patrones trascendentes.

El zoroastrismo y la tradición micénica influyeron en los cultos místéricos de Grecia y Roma, lo mismo que en la civilización judaica, el cristianismo y sus variantes heréticas, así como en el Islam.

Los misterios sólo adquirieron una dimensión de gloria personal e inmortalidad para el individuo después de la unión de Atenas y Eleusis, que ocurrió entre el 650 y el 600 a.C. Más tarde, los misterios adquirieron un carácter urbano y un significado sacramental, ofreciendo a quienes llevaban a cabo sus rituales una nueva filosofía de vida que trascendía las cosas, el espacio y el tiempo.

En esa misma época encontramos el cult-0 a Dionisio, que buscaba la "intoxicación del espíritu", *enthousiasmos.* Este culto se basaba en la creencia de que mediante la alteración física una persona podía acceder a lo divino. _No mucho tiempo después la religión órfica agregó la idea de que el éxtasis contribuía a la fusión del individuo y el Dios principal.

En fin, en el siglo VII a.C., el papel de la iniciativa personal cobró relevancia en los cultos mistéricos, que implican la decisión voluntaria de cambiar de personalidad a través de la experiencia de lo sagrado.

Derivada de la tendencia a rechazar el valor del mundo, de la concepción que separa radicalmente lo sagrado y lo profano, surgió también la brecha entre cuerpo y _espíritu, entre sujeto y objeto; apareció la necesidad de embotar la conciencia, desvalorar la percepción que del mundo y del Yo dan los sentidos. A esta transición Berman le denomina el paso de la conciencia participativa a la epistemología científica.

Es difícil c_oncebir una mentalidad que no hacía ninguna distinción entre los procesos subjetivos del pensamiento y los fenómenos externos, pero hasta la época de la *Ilíada* (aproximadamente 900 a.C.) tal era el caso. En dicha obra no existe una palabra para describir los estados internos de la mente. Debido a su utilización contextual en esta obra, la palabra griega *psyque,* por ejemplo, tendría que haber sido traducida como sangre. No obstante, un siglo más tarde, en la *Odisea,psyque* ya significa alma. "La separación de mente y cuerpo, sujeto y objeto, es discernible como una tendencia histórica alrededor del siglo VI a.C.; y la mentalidad poética u homérica, en la cual el individuo está inmerso en un mar de experiencias contradictorias y aprende acerca del mundo mediante la identificación

emocional con él",[23] es justo lo que Platón'y Sócrates intentaron destruir. Se trató, entonces, de una lucha contra las experiencias extáticas, aún permitidas y en ocasiones necesarias para sostener el Complejo de Autoridad Sagrada.

Platón, promotor del embotamiento, consideraba que la conciencia participativa, ejemplificada por la tradición poética, era una patología. Pero dicha tradición había sido el modo común de conciencia en Grecia hasta el siglo VI a.C. y era el medio más importante de aprendizaje y educación. La poesía se recitaba ante grandes auditorios que memorizaban los versos en un estado de auto-hipnosis. "Platón utilizaba el término mimesis o identificación emocional activa, para describir la sumisión al hechizo del ejecutante, un proceso con efectos fisiológicos que eran tanto relajantes como eróticos y que involucraban un sumergirse total de uno mismo en el otro".[24]

Platón era parte de un movimiento que buscaba analizar y clasificar los eventos en lugar de experimentarlos o imitarlos. El filósofo afirmaba que la función propia del sujeto era inspeccionar y evaluar al objeto. En la tradición poética, el proceso básico de aprendizaje era una experiencia sensual, a diferencia de la máxima socrática "conócete·a ti mismo", que postula un conocimiento deliberadamente no sensual. Los *Diálogos* son la canonización de la distinción sujeto/objeto en Occidente. En ellos, el individuo comienza a considerarse una personalidad autónoma, apartada de sus actos; una conciencia separada en lugar de una serie de estados de ánimo.

Según Platón, la poesía describía a un hombre de muchos aspctos, de rasgos y percepciones inconsistentes. El ideal psicológico del filósofo era el individuo organizado en torno a un ego, utilizando su voluntad para controlar sus instintos y unificar su*psiquis;* la razón es la esencia de la personalidad, es el medio para distanciarse de los fenómenos, manteniendo la propia identidad. Por otra parte, la poesía, la tradición homérica, involucraba la identificación con las acciones de otras personas y cosas .....:era la rendición de la identidad.

Pero el modelo objetivista no triunfó de la noche a la mañana. La conciencia participativa sobrevivió en Occidente hasta la Revolución

[23] Morris Berman, *El reencantamiento del mundo, op. cit.*, p. 71.
[24] *Cfr. Ibidem,* pp. 71-72.

Científica. Durante el medioevo, los hombres seguían viendo el mundo como una indumentaria que vestían en lugar de una colección de distintos objetos que confrontaban. Pero la tradición mimética fue mermada desde el tiempo de Platón, pues ganaba gradualmente terreno el ideal del conocimiento objetivo. El paradigma del embotamiento inició como un desarrollo de la era axial, para después negarla; exacerbó el alejamiento del individuo respecto a la realidad mediante la condena al cuerpo y los sentidos. No se trata del éxtasis (que, por cierto, Platón condenaba) que niega el valor de lo mundano, sino de un modo de vida monótono, embotado, que crea mediaciones entre los sentidos y el ambiente, mediaciones *(i.e.,* la razón, las ideas platónicas, la televisión) que finalmente sustituyen a la realidad.

Respecto al cuerpo y las experiencias extáticas, el platonismo también representó un quiebre respecto a la era axial, y un paso hacia el embotamiento. En los *Diálogos* leemos la defensa que la conciencia del Yo debe ser observada contra un fondo de experiencia extática casi *institucionalizada* -cultos y prácticas chamanísticas empeñadas en anular el Ego que Platón trataba desesperadamente de conservar. Los misterios de Eleusis, Orfeo y Dionisio demarcan el periódo clásico; los de Mitra, Isis, Attis y Cibeles/ Magna Mater, el helénico.

Estos cultos se caracterizaban por iniciaciones que precibitaban una fuerte experiencia de renacimiento o rencarnación. "Antes de Platón, el alma era considerada como el espíritu del cuerpo, no como su prisionera. Con Platón esto empezó a cambiar". Es decir, "el alma y el cuerpo fueron lanzados uno contra el otro en mortal combate y este dualismo {...} negativo se convirtió {...}, en manos de la Iglesia católica, en parte importante de la necesidad de salvación, para encontrar un puente entre el cielo y la tierra".[25]

6.2. El judaísmo.

El zoroastrismo se convirtió en la religión oficial del imperio persa y los judíos estuvieron muy expuestos a él. La religión iraní también influyó

[25] Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente, op. cit.,* p. 147.

en los misterios helenísticos (incluyendo el mitraísmo) y el Islam. Todas estas religiones comparten la creencia de que existe un Dios, creador y supremo; también creen que hay un poder malvado que se le opone y que este mundo llegará a su final y será sustituido por el reino de Dios, que sobrevivirá eternamente.

Estas ideas fueron adoptadas por algunas sectas judaicas en el periodo posterior al éxodo. Aproximadamente en el 1000 a.C., durante los días de la monarquía, el judaísmo era una religión muy parecida a la de los cananeos: había un orden divino que nunca cambiaría. En lugar de la importancia central de Yavé, la sociedad israelí era politeísta e incluía el culto de Ba"al y Asherah. Era una tradición típica del CAS. Pero con la irrupción del movimiento profético y revelado, Yavé se convirtió en el "Dios verdadero y único";· y después del 600 a.C., se creía que habría un futuro radicalmente distinto, en el cual el mal sería derrotado por el bien, el mundo sería transformado y los seguidores de Dios vivirían la gloria. En ciertos oráculos descritos en los pasajes de Joel e Isaías, los visionarios extáticos tenían ya un papel central.

En dicha época hubo gran influencia de los guerreros nómadas. Los capítulos 38 y 39 de Ezequiel nos cuentan que los anfitriones de Gog y Magog vendrán a saquear a los israelitas, pero Yavé los derrotará en una batalla que conducirá a la exterminación del mal último. En el libro de Daniel, los Jubileos y Enoc, hablan de revelaciones y visiones extáticas; en ellos, la visión del mundo se vuelve claramente dualista y escatológica. La secta de Qumran, que produjo los *Rollos del Mar Muerto,* y los primeros cristianos, emergieron como grupos apocalípticos entre los años 200 a.C. y el 100 d.C. Sus similitudes con el zoroastrismo, especialmente con su herejía Zurvanita, son fantásticas.

6.3. La civilización occidental;

Desde el siglo IV, en Occidente, la transición del complejo de autoridad sagrada al embotamiento se ha caracterizado por la relación entre ortodoxia y herejía.

Para muchos, el triunfo del modelo que embota los sentidos es insoportable. Por ello han surgido diversas herejía. Las experiencias heréticas en Occidente han tenido una base somática caracterizada por la "gran embestida", el "relámpago de la luz blanca" o el "momento de iluminación" que se apodera del cuerpo y que puede cambiar el curso de la vida de una persona.

Las herejías son necesarias porque Occidente ha construido una civilización en la cual las cosas que realmente importan en la vida se marginan. Es decir, se da poca relevancia a la manera en que se produce el nacimiento, a como son criados los niños, a tener una vida onírica, rica y activa; a los animales, la seguridad ontológica, la magia de la interacción personal y la sana y apasionada expresión sexual. En cambio, se da enorme relevancia a cosas que no tienen sentido como la carrera y el prestigio. "Despertar a nuestros sentidos significa ordenar esto de una vez por todas. Significa también encarnarse. Y finalmente las dos cosas vienen a ser la misma cosa".[26]

La historia de Occidente es la de las herejías que conmueven el orden embotado y, finalmente, son abso_rbidas para fortalecer a la ortodoxia.

El cristianismo surgió como la síntesis de las experiencias zoroástricas, mistéricas, helenísticas y judaicas. Implicaba una experiencia somática de ascensión que rompía con la versión embotada del judaísmo. El abandono del cuerpo mediante ejercicios ascéticos hacía que la vida somática fuera muy intensa. La salvación individual del alma, el contacto con Dios, el juicio final, eran sus principales elementos.

Pero en el siglo IV, una vez que el cristianismo se extendió y se volvió la religión oficial del imperio romano, se restó importancia al papel del cuerpo y a la posibilidad de que cada individuo experimente, por símismo, la cancelación de la brecha entre el Sf Mismo y el Otro, entre el individuo y Dios. Triunfó un modelo que promueve la monotonía, que aleja a la gente común de experimentar directamente la salvación, que la mantiene aterrada al tiempo que la convierte en simple espectadora de los rituales, que la hace depender de objetos transicionales *(i.e.*, sacerdotes, papas).

Con la caída del Imperio Romano de Occidente, la Iglesia logró un mayor dominio, que descansaba en el monopolio de la salvación. Los ri-

[26] *Ibidem*, p. 337.

males de la Iglesia se convirtieron entonces en la única soteriología posible y ello fundó un orden ritual y embotado. La eclesiástica se convirtió en la única institución estable. Los monjes copiaron y cuidaron los pergaminos en donde se preservaban las tragedias, las comedias, las obras filosóficas, las de medicina; crearon y se encargaron de las escuelas palatinas; en fin, preservaron, sin comprenderlo, el legado del mundo clásico.

Berman describe cómo, durante el periodo de la antigüedad tardía y el inicio de la Edad Media, el hombre no encontró un medio apto para cultivar la conciencia. El desarrollo de la interioridad en esa época es comparable al del niño menor a los nueve años: aún no logra separar sus acciones de sus pensamientos, su mente de su cuerpo. Es el mundo de la Edad Oscura, de la pobreza, el miedo y la incertidumbre. Hay poco tiempo para leer, estudiar y pensar cuando los bárbaros están al acecho.

Posteriormente, con el Renacimiento del siglo XII, Occidente comienza a enriquecerse. Las ciudades, el comercio, las universidades y la cultura .florecen. Hay un ambiente apto para l desenvolvimiento de la interioridad. Surgen cultos que desafían el orden embotado de la Iglesia. Al sur de Francia emerge la herejía cátara. Para los francos, aliados de la Iglesia Católica y que dominan el norte de Francia, y para el Papa, los cátaros son un desafío, pues proponen una reinterpretación del cristianismo según la cual los Perfectos juegan el papel de profetas: tienen experiencias de ascensión, somáticas.

La herejía cátara fue brutalmente reprimida por una cruzada, organizada desde Roma y apoyada por París. Después de la matanza, se dio la continuación del terror por otros medios, es el inicio de la primera inquisición. Los resultados de este proceso fueron muy variados: mientras la Iglesia puso a salvo su monopolio de la salvación, los gobernantes de Francia sentaron las bases del primer Estado nacional: homogenizaron la religión, la lengua, e instauraron un amplio sistema policíaco y de control de la población, sustentado en la delacjón generalizada.

Pero una parte de la herejía cátara sobrevivió a través de las historias del amor romántico, que posteriormente se convirtieron en el sacramento matrimonial. La novedad de este tipo de vínculo radica en que requiere, para la formación de la pareja, de la voluntad de los implicados. Anteriormente eran los clanes quienes decidían por los casaderos el momento de

la boda y la pareja. Se puede pensar que el amor romántico es un paso en la liberación del individuo, pero también se le pude ver como un intento por debilitar a las comunidades medievales.

El matrimonio romántico es el caballo de Troya de la Iglesia para devastar los lazos comunitarios. Con las aldeas debilitadas por la atomización de las parejas, las autoridades eclesiásticas y civiles pudieron ejercer un mayor dominio sobre las aldeas. Las parejas ya no contaron con la solidaridad de sus familias ampliadas para evitar el pago excesivo de impuestos ni para contar con una guía espiritual; la Iglesia comenzó su dominio casa por casa, conciencia por conciencia.

En el periodo que va del siglo XIII hasta el Renacimiento, aparecen versiones subterráneas del cristianismo. Gracias al contacto con los árabes y los judíos, y también debido a las cruzadas, es introducido en Occidente un enorme cúmulo de conocimientos, muchos de ellos de tradiciones ocultistas.

Las tradiciones ocultistas desafían el racionalismo caduco del escolasticismo eclesiástico. La Iglesia sabe que la popularidad de estas tradiciones es enorme, y en lugar de reprimirlas, las integra en su cosmovisión, aunque en ocasiones desafían su monopolio soteriológico.

En la alquimia y la magia descansan los oficios artesanales y la minería. El mundo está encantado, se percibe como viviente. La conexión entre el hombre (microcosmos) y el medio (macrocosmos) es muy profunda.

Entre el otoño de la Edad Media y el Renacimiento hay más continuidades que rupturas. El modelo mágico del ocultismo medieval implica la manipulación del mundo, de la materia, con la finalidad de ayudar al hombre en su camino hacia la salvación. Al igual que los alquimistas medievales, los sabios del Renacimiento conjuntaron mística y magia. Las experiencias de ascensión volvieron al centro del debate. Sin embargo, en general, ocultismo y orden eclesiástico convivieron en paz, aunque tensamente.

Los desórdenes somáticos de los magos y sabios fueron tolerados en el orden impuesto por la Iglesia, hasta que llegó una amenaza realmente seria: el protestantismo.

Los reformadores buscaban imponer un orden embotado y terminar con la "charlatanería" del cristianismo que "encantaba" al mundo. Luteranos y calvinistas c;lesterraron los significados ocultos, la simbología y

la numerología. · Peor aún, ridiculizaron a la Iglesia por haber adoptado ritos y creencias heréticas. La reforma fue un movimiento contra la sensualidad y el cuerpo.

Ante el desorden causado por la competencia religiosa, la iglesia respondió con sus inquisiciones y sus cacerías de brujas. Comenzó entonces, gracias a la reforma y la contrarreforma, un movimiento que intentaba generalizar el embotamiento.

7. EL TRIUNFO DEL EMBOTAMIEN O: LA MODERNIDAD

7.1. Del mecanicismo al sueño cibernético.

De la versión mágica renacentista algo prevaleció en el mundo moderno: la noción de que manipular la materia era de enorme utilidad. El Renacimiento había intentado transformar un mundo que estaba encantado haciendo vibrar el alma de la naturaleza. Al proto-capitalismo y al Estado-nación les servía la idea de la manipulación, pero no aquélla de que la materia tiene espíritu. Había entonces que modificar la magia, no en sus métodos pero sí en su percepción de la materia.

El deísmo ofreció parte de la respuesta para convertir la magia en ciencia, pero la respuesta definitiva la ofreció el mecanicismo. Éste fue adoptado por los gobiernos del siglo XVII, comenzando por Francia e Inglaterra. Desde un punto de vista político era conveniente una ideología que colocaba a los monarcas por encima de las guerras de religión (que con frecuencia se convertían en guerras civiles). Para la construcción del orden social también era conveniente el mecanicismo, pues enfría las pasiones y promueve el autocontrol de los individuos a través de la vergüenza y el narcisismo. En cuanto a la economía, al naciente capitalismo le convenía una versión del mundo que consideraba que la materia era inerte y que los animales no poseían alma; es deci, una versión adecuada para la explotación sin miramientos.

Así, de las herejías de finales de la Edad Media y del Renacimiento, la ortodoxia embotada tomó nueva fuerza al transformar la magia en ciencia. De cualquier manera, las herejías se multiplicaron y a la ciencia

le llevó un par de siglos más convertirse en la cosmovisión más aceptada para la civilización occidental.

El modelo mecanicista fue ganando prestigio y a finales del siglo XIX, sobre todo en Estados Unidos, en alianza con las grandes corporaciones, la ciencia finalmente triunfó. El ascenso de los negocios fue tambi? el del método científico. No obstante, algunas herejías siguieron amenazando a la cosmovisión mecanicista. Berman considera que la más seria de estas perturbaciones a la civilización embotada fue el nazismo. Hitler y su elite de iluminados cuestionaron el orden al ofrecer experiencias extáticas y místicas a sus seguidores.

Tras la caída del nacionalsocialismo ascendió la Guerra Fría. La modernización significó, entonces, monotonía cotidiana y estabilidad económica. El aburrimiento de la civilización moderna encontró una excitante compensación en las relaciones internacionales. Hacían falta "héroes" qué admirar: militares y espías capaces de vivir las emociones que nosotros no podemos darnos el lujo de experimentar, pues estamos aterrorizados de correr riesgos. Ya fuera en la realidad o en el cine, estos guerreros hacían vibrar a los embotados espectadores.

Finalmente, Berman se refiere al "sueño cibernético" o "edad de los sistemas", que es la exacerbación del modelo cientificista, n donde el reloj, modelo del Yo y del mundo de la primera modernidad, es sustituido por la computadora.

7.2. *El embotamiento americano.*

El autor de *Cuerpo y espíritu* encuentra en Norteamérica la modernidad exacerbada y el modelo contemporáneo para el resto de las modernidades.

Berman realizad análisis de la situación económica, social, urbana, educativa, política y cultural de Estados Unidos, y concluye que ha entrado en una nueva Edad Oscura. A la sombra de un modelo de crianza que inculca la crueldad, el egoísmo, la ignorancia y la indiferencia, no queda más que esperar la sustitución de la hegemonía Norteamericana por la de alguna otra potencia. Puede ser la Unión Europea, cuya economía y política están en condiciones un poco más saludables que las estadouni-

denses. Pero los europeos tienen_ su talón de Aquiles: la demografía. El envejecimiento de sus poblaciones y la negativa de aceptar mayores flujos de inmigrantes pondrá en serio riesgo la viabilidad de la Unión.

China es otro candidato para sustituir la hegemonía norteamericana. A este re1;»pecto Berman se muestra sumamente crítico. La China que dominaría el siglo XXI no es la nación de la sabiduría confuciana, sino un remedo de las peores cosas de Estados Unidos: una política exterior agresiva, violaciones a los derechos humanos y desprecio por los problemas ecológicos. Cabe preguntarnos si después del siglo americano, el planeta y la humanidad soportarán el siglo americanizado.

En la actualidad, Berman ha escapado del "embotamiento americano" y tenido el buen gusto de mudarse a Guanajuato. La apuesta por una vida rica en amistades y relaciones sociales intensas, combinada con el autoexilio del escritor, lo ha llevado a enriquecer su obra. Pese a sus ideas radicales, es un intelectual congruente, que vive como piensa. Finalmente, cabe agregar que el estudio de sus libros vale la pena, pues los retos de nuestro tiempo exigen también soluciones de raíz como las que él invita a realizar.

BIBLIOGRAFÍA

Berman, Motris (traducción de Sally Bendersky y Francisco Huneeus), *El Reencantamiento del M undo,* Santiago Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1987. (Primera edición en inglés, 1987).

———(traducción de Renato Valenzuela), *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente,* Santiago Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1992. (Primera edición en inglés, 1989).

——— „ *Wandering God,* State University of New York Press, 2000.

———(traducción de Emilio Rabasa), *El crepúsculo de la cultura americana,* México, Editorial Sexto Piso, 2002. (Primera edición en inglés, 2000).

———, *Dark Ages America. The Final Phase of Empire,* Nueva York, W. W. Norton & Company, 2006.

———, *Letters to the New York Times,* 29 de junio de 2006.

Elias, Norbert (traducción de Ramón García Cotarelo), *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* México, FCE, 1987. (Primera edición en_ alemán, 1977 [IJ y 1979 [IIJ).

Feher, Michel (edita), *Fragmentos para una historia del cuerpo. Parte primera*, Madrid, Taurus, 1990. (Primera edición en francés, 1989).

Jaspers, Karl (traducción de José Gaos), *La filosofía,* México, FCE, 1974. (Primera edición en alemán, 1949).

Rousseau, J. J., "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en *Obras Selectas,* Madrid, Edimat, 2000. (Primera edición en francés, 1755).

Vigarelo, Georges (traducción de Núria Peris y Mónica Rubio), *Historia del cuerpo. (I) Del Renacimiento a la Ilustración,* Madrid, Taurus, 2005. (Primera edición en francés, 2005).

Hemerografía

Anónimo, "Interview: Morris Berman", *Omni,* no. 13, 11 de agosto de 1991.

Berman, Morris (traducción de José María Puig), "Negar el cuerpo en el siglo XXI", *Vanguardia,* España, enero, 2003.

Kakutani, Michiko, "Grim View of a Nation at the End of the Days", en *New York Times,* 26 de junio de 2006.

Documentos electrónicos

http://morrisberman.blogspot.com/ (consultado el 3 de julio de 2006).

EL ANARQUISMO EN LA PERSPECJ'IVA DE IVÁN ILLICH

Rosa O/vera Gómez

INTRODUCCIÓN

Iván Illich (1932-2002) fue un polemista destacado en diversas materias; crítico de la sociedad industrial, de la Iglesia, de las instituciones modernas y padre del pensamiento ecológico. Para muchos, fue el primero en describir la mutación del capitalismo industrial al de los servicios.[1]

Pocas personas han tenido la sensibilidad para percibir nuestra abru-: madora realidad y, muchas menos, aquellas cuya inteligencia les permite comprender y cuestionar las certezas del mundo en el que vivimos. Sin lugar a dudas, Iván Illich fue una de esas personas que, con un tono provocador y nada sutil se atrevió a cuestionar la totalidad de nuestras certezas y las instituciones en que se sostienen.

La principal preocupación del filósofo convivencia! fue el olvido de las capacidades de las personas para vivir de manera autónoma. Este olvido era la consecuencia lógica del arrebato institucional de las capacidades humanas -*i.e.* de moverse sin un automotor, de enseñar sin una escuela- y su transformación en mercancías, en forma de bienes o servicios. Es precisamente ahí donde creo que conviene centrar nuestra atención al acercarnos al pensamiento de Iván Illich. Este autor escribió con notable claridad cómo las instituciones se convirtieron en las proveedoras de todos los satisfactores, que tienen la peculiaridad de ser escasos, para nuestras

[1] *Cfr*. Sbert, "Espíritu y cultura", en *lxtus*, núm. 28, año VII, Cuernavaca, 2000.

infinitas necesidades -creadas por las instituciones en que se sostiene la ideología·moderna.

A Illich le resultaba chocante la transformación social de la autonomía vernácula a la dependencia de un mercado controlado por "monopolios radicales"; el cambio radical en la relación entre las personas y el entorno, perdiéndose la relación creativa del hombre y su medio, y la modificación de la percepción de la realidad, de una percepción que a través de los sentidos experimenta el mundo a una percepción que considera que las mediaciones tecnológicas son mejores y más confiables que los sentidos. Estos tres cambios son los que intentaré abordar en las próximas páginas.

Los textos de Iván Illich nos revelan las entrañas de nuestras certezas modernas, *La sociedad desescolarizada, La convivencialidad, Némesis médica, El género vernáculo, Energía y equidad, El viñedo del texto, TrabajofanstaJma,* sólo por mencionar algunos, nos hablan de su crítica por la apropiación de las instituciones de la "subsistencia" de las personas, no sólo materiál, sino incluso espiritual, ubicando a la Iglesia como la primera de estas instituciones, apoderándose de la salvación del alma. Considero que en *La convivencialidad* y en *Trabajofantasma* podemos-encontrar los argumentos centrales de su crítica, que magistralmente se profundiza hacia el sistema educativo, la medicina, los automóviles, la dependencia tecnológica, etcétera, en sus demás libros.

En el momento en que las instituciones se convierten en nuestras tiranas, no existe el mundo fuera de ellas. Nuestros deseos, sueños y expectativas de vida son regidas por lo establecido institucionalmente, es precisamente por ello que Illich levanta la voz para prevenir las consecuencias de seguir por el mismo camino.

Los AÑOS DE LA IGLESIA

La vida de Illich estuvo marcada por acontecimientos históricos, quizás ello ayude a explicar la fuerza del espíritu de Iván Illich. A los tres meses fue llevado a Dalmacia y ahí fue bautizado, justo el día en que los croatas festejaban su emancipación del Imperio austro-húngaro. Durante la década de los treinta, vivió en casa de su abuelo marcado con una categoría poco

comprensible, asumiéndose como "medio-ario con protección diplomática", gracias a su padre. Fue testigo de la Segunda Guerra Mundial, Illich vivió la invasión alemana a Austria en 1938 a los doce años de edad y pocos años después vio su transformación del *status* incomprensible de ser medio-ario, con base en una nueva ley, a ser "medio judío" en 1941, motivo por el cual tuvo que escapar de Austria.

Illich fue un hombre que cuestionó las certezas del mundo moderno, pocs veces apartado de la polémica. Después de ser asistente de sacerdote en la Iglesia de la Encarnación, en Nueva York,[2] en 1956 fue enviado a la Universidad Pontificia de Puerto Rico. Ahí, el cardenal Francis Spellman lo nombró vicerrector; cargo que ocupó hasta 1960. En esos años comenzaron sus fricciones con la Iglesia, que culminarían con la ruptura con esta Institución. En 1961fundó el Centro de Formación Intercultural con el propósito de capacitar a los misioneros norteamericanos. En dicho centro se les enseñaba el español, el portugués y se les hacía entender y respetar las culturas de los países latinoamericanos, no desde la perspectiva de una cultura dominante que piadosamente les lleva la salvación, sino propiciando un diálogo intercultural entre semejantes.

Al llegar a Puerto Rico, en 1956 Illich comenzó a tener problemas con la Iglesia. El padre William Ferree, rector de .la Universidad, había solicitado al cardenal Spellman para que asignara a Illich a Puerto Rico. No obstante, poco antes de su llegada, a fines de 1956, Ferree fue electo para ocupar un cargo en Roma. Illich fue obligado a abandonar la Isla y los obispos locales lo consideraron *persona non grata.*

Desde sus años como vicerrector, Illich insistía en que la Iglesia había institucionalizado el sacerdocio en torno a cuatro características: l. el entrenamiento en el seminario. 2) El celibato. 3) El servicio a la Iglesia como funcionario de tiempo completo. 4. La dependencia económica de la institución. Creía que estas estructuras institucionales constituían *el clérigo* -y no al *sacerdote* en sí- y que eran susceptibles de cambios. Estas características del sacerdocio, a mediano plazo, lo volverían inviable, por lo que era necesaria una reforma dentro de la Iglesia.

[2] En donde también realizó una tesis posdoctoral sobre alquimia, acerca del trabajo de Alberto el Grande,

En abril de 1966, en Cuernavaca, Illich fundó el Centro Intercultural de Documentación (crnoc). Se trataba de un espacio plural en el cual se veía desfilar a gente tan diversa como el teólogo Gerhart Ladner y el anarquista Paul Goodman, lo mismo a Erich Fromm que a Paulo Freire. De las discusiones que se llevaron a cabo en el Centro, surgieron los Cuadernos de CIDOC. De esos pequeños volúmenes, austeros, impresos y encuadernados provienen los primeros libros de Iván en español: *La sociedad desescolarizada, Alternativas, La convivencialidad* y *Energía y equidad.* Todos ellos causaron polémica y fueron traducidos a más de una docena de idiomas.

Ya en el crnoc, a esta crítica le añadió una de carácter institucional: la Iglesia se había convertido en una burocracia comparable a la Ford. Además, decidió tomar una postura política que la: Iglesia consideraba ofensiva: rescataba, protegía y daba asilo a perseguidos políticos, incluidos a algunos exguerrilleros y curas.

Las reflexiones de Illich sobre la Iglesia y sus posturas políticas generaron muchos rencores. Desde el Vaticano, le pidieron a Francis Spellman llamar a la diócesis de Nueva York a monseñor Illich.[3] El cardenal no encontró atendible la solicitud. Pero a su muerte, su sucesor, Maguire, accedió a la petición. La Congregación para la Doctrina de la Fe citó al filósofo en Roma.

Los inquisidores le hicieron 85 preguntas. Se le demandó una confusa y maliciosa serie de precisiones acerca de sus ideas y relaciones personales. Illich consideró que las preguntas lo abrumaban y pidió a Seper, su inquisidor, una concesión: que las preguntas se le dieran por escrito para estudiarlas y así poder responderlas con precisión. Seper le informó que tendría sólo 2 horas para regresar al Santo Oficio y responder. Monseñor Illich no volvió. Al día siguiente buscó a Seper, a quien le entregó una carta que decía: "no estoy dispuesto a envolver o acusar a amigos y hermanos compañeros, y directamente al Obispo de la diócesis en la cual vivo y trabajo". El cardenal, de origen le dijo: "Vete, vete y no regreses más".[4] Seper jamás imaginó que Illich enviaría el cuestionario al *New York Times,* en donde sería publicado días más tarde.

[3] Título que le otorgó Juan XXIII, quien en 1957 también lo nombró camarero secreto del pontífice.

[4] Resulta curioso que estas palabras fueron las pronunciadas por el Gran Inquisidor de Dostoyesvksi al liberar a Jesús.

En 1968 Illich abandonó el ministerio pastoral y nunca más volvió a él. La Iglesia decidió censurar el crnoc. Meses más tarde, el 18 de enero de 1969, el obispo Sergio Méndez Arceo recibió en Cuernavaca la proscripción del crnoc, emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe. A pesar de ello, el Centro continuó sus trabajos de investigación durante siete años más.

El autoexilio a la academia

Para Illich, los años del crnoc fueron agitados y lo lanzaron a la fama como polemista. De hecho, el escándalo de su confrontación con la Iglesia y las actividades académicas del Centro, son las actividades que más se recuerdan de su biografía. Tras el cierre de dicho instituto, muchos de sus seguidores le perdieron la pista. En Cuernavaca, el polémico pensador dejó de ser figura pública. Más aún, en México, muy pocos continuaron leyéndolo y discutiéndolo.

Desde el cierre del crnoc vivió una parte del año en Ocotepec y la otra la dedicó a actividades académicas y de investigación alrededor del mundo, especialmente en Pennsylvania y Bremen. Desde 1976 sus actividades académicas se intensificaron. Realizó estudios culturales en la India, Indonesia y Pakistán. Asimismo, estudió Economía en Chicago. Desde principios de los setenta y hasta el momento de su muerte, impartió cursos y conferencias' en lugares tan distintos y lejanos como Tokyo y Jamaica.

Fue profesor invitado en diversas universidades, colaboró en la Facultad de Teología de Martburg y Kassel, en Alemania; en la Universidad de Bremen; en la Universidad de Berkeley; en el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Pennsylvania; se hizo cargo de la Cátedra Karl Jaspers en la Universidad de Oldenburg. También formó parte del primer grupo del Instituto de Estudios Avanzados en Berlín y fue Codirector del Museo Nacional de Bavaria para la organización de una exposición sobre la Historia del Peregrinaje en la Cultura del Este. Fue también Miembro Invitado del equipo en el Instituto de Historia Italogermánica en la Universidad de Trento.

Me gustaría cerrar este apartado con palabras de su querido amigo José María Sbert, quien conoció a Iván como pocos y escribió a propósito del fallecimiento del filósofo:

> A lo largo del espectro ideológico, desde la revista *Time* hasta *Le M onde Diplomatique,* quienes se han ocupado de la muerte de lván Illich han coincidido en subrayar que si bien fue un héroe en los años setenta para la generación de los *baby boomers,* ha sido después rechazado u olvidado por la mayoría de los que fueron sus seguidores. *[...]* Sólo con una gran parcialidad podría argumentarse que las cuestiones que planteó Illich han perdido gravedad. Por el contrario, todas las evidencias.indican que no han dejado de hacerse más trágicas, algunas hasta el delirio, como el problema de los automóviles que Illich planteó en *Energía y Equidad.* Actualmente, los automóviles no sólo nos separan cada vez más, y nos hacen pasar cada vez más tiempo transportándonos, sino que son nuestro principal gasto. En vez de usarlos para·trabajar, trabajamos para pagarlos. Nó sólo destruyen la convivencia humana, sino a la atmósfera misma y quizás al clima como lo hemos conocido hasta ahora. La contraproductividad de estas herramientas ha seguido el camino que predijo Illich. Si esto es correcto respecto a sus análisis parciales, lo es más aún respecto a su examen de la civilización occidental y de. la modernidad. No es difícil argüir que cada vez es más cierto que, como sostenía Illich, sólo una reorientación de la civilización puede salvar al hombre en este mundo. *[...]* Que cada vez parezca más difícil corregir el rumbo no significa que las preocupaciones de Illich y de los lectores a los que interesaba en los años setenta ya no tengan sentido. Significa que es inmensamente doloroso reconocer nuestra impotencia ante una civilización que, como temía Illich que sucedería, ha perdido el control de sus herramientas y se encuentra dominada por ellas. [5]

[5] Sbert José María, "Los obituarios de lván Illich (1926-2002)", en *El Otro Titán,* México, Grupo Tomos, 2003, pp. 151-152.

IVÁN ILLICH: LOS ELEMENTOS DEL PODER

- La tiranía sobre los demás: las instituciones

Siguiendo con el argumento anterior, intentaré rescatar las ideas centrales de Iván Illich, en torno a la pérdida de la solidaridad comunitaria, a favor de una tiranía sobre los demás, sustentada por las instituciones.

La idea de que los hombres nacen necesitando un servicio institucional realizado por profesionales, a fin de llegar a ser hombres, se remonta a la época carolingia. Fue entonces cuando se descubrió que certas necesidades "fundamentales" y "universales" del género humano no pueden ser satisfechas de forma vernácula. Este descubrimiento va de la mano de la reforma de la Iglesia del siglo VIII. Antes de ese momento, la Iglesia consideraba que sus ministros eran como sacerdotes, es decir "hombres elegidos e investidos de poderes particulares para responder a las necesidades comunitarias y litúrgicas de la población."[6] Debido a dicha reforma, la fórmula *Santa Madre Iglesia* perdió su significado original: reunión física de los fieles cuyo amor, movido por el Espíritu Santo, da lugar a un renacimiento en el acto mismo de reunirse. Ahora, el término "madre", comenzó a referirse a una realidad mística e invisible, que no procura otra cosa que los servicios necesarios para la salvación.

Aunque en el año 144 el gnóstico Marción llamó madre a la Iglesia y hay evidencia arqueológica de que en Siria y en el Norte de África, en el siglo 111, también se usaba esta metáfora, fue hasta. el siglo IV que se atribuyeron las funciones maternas' a la Iglesia, constituida como la primera Institución moderna. Es decir, cuando el Imperio y la Iglesia se identificaron plénamente, ésta dejó de ser "la comunidad de fieles para los nuevos miembros que.engendra la comunión" y se convirtió en "una madre autoritaria y posesiva".7 .

> Nunca había sido llamada "madre" una institución oficial, ni se había considerado como absolutamente necesario para la vida aquello que ella

[6] Illich, Iván, "Trabajo Fantasma", en *Obras Reunidas II*, traducción de Javier Sicilia, México, Fondo de Cultura Económica, 2008 (1ª ed. en inglés, 1981), p. 94.

[7] *Cfr. lbidem*, p. 83.

> dispensaba. Los hombres no podían ser salvados si no eran alimentados por la leche de la fe que fluía de sus pechos. He ahí la institución prototipo de la actual plétora de instituciones occidentales, cada una productora de cosas que se estimaban fundamentalmente necesarias, cada una controlada por un clero diferente, profesionalmente especializado.· La educación y la nutrición, ámbitos .de las mujeres, pasan al dominio de instituciones dirigidas en su mayor parte por hombres; las necesidades se transformaron en exigencias de prestaciones institucionales: esto es lo constituye, en gran parte, la historia de Occidente.[8]

Es en ese momento histórico que Illich ubica el origen de la tiranía sobre los demás, ejercida por las instituciones. No se trata de que el dominio sobre los demás no hubiera existido antes, sino del hecho de que en nombre del amor y el bien al prójimo, se le domina. Una institución es una estructura que creada de buena fe para hacer el bien a los demás, se convierte en una fuente de poder que, muchas veces, termina perjudicando a aquellos a quienes pretendía ayudar.

Una vez que las instituciones ganan terreno sobre lo vernáculo, se vuelven asfixiantes. Paulatinamente se otorga confianza absoluta en las instituciones y se fomenta el descrédito de la solidaridad comunitaria, que empieza a ser vista, en términos de desarrollo, como un elemento folklórico de los países ."subdesarrollados". Bajo estos cánones, mientras mayor sea la dependencia hacia las instituciones, mayor es el desarrollo de esa población.

De la solidaridad vernácula a la dependencia económica

El término vernáculo deriva de una raíz indo-germánica que significa "enraizamiento", "raigambre" y "morada". En latín,

> *vernaculum* designaba todo lo que había sido criado, tejido, cultivado, hecho en casa, en oposición a lo que se obtenía en un intercambio. [...}En Roma, fue empleado desde el 500 a.C. hasta el 600 d.C. para designar todo valor engendrado en el espacio doméstico, que había salido, por tanto, de lo que se

[8] *Ibidem.,* pp. 58-59.

> poseía, y que debía ser protegido a fin de que no pudiera ser objeto comercial, de compra o de venta. Propongo que volvamos a usar este sencillo término, vernáculo, en oposición a las mercancías y a su sombra. Gracias a él puedo distinguir entre la expansión de la economía fantasma y de su contrario: la expansión del dominio vernáculo.[9]

Illich describe la forma en cómo se fueron generando las "necesidades" que actualmente todos satisfacemos para sobrevivir. El momento en que dentro de una comunidad las relaciones interpersonales dejan de ser vernáculas para estar determinadas por las reglas del mercado, por las leyes de la oferta y la demanda, comienza *el monopolio radical.*

> Por monopolio radical entiendo un tipo de domina_ción por un producto, más allá de lo que así se denomina habitualmente. [...}por monopolio se entiende el control exclusivo, por una firma, de los medios de producción o de venta de un bien o de un servicio. Se dirá que Coca-Cola tiene el" monopolio de las bebidas suaves en Nicaragua, por ser el único fabricante de este tipo de bebidas que dispone de los medios modernos de publicidad. Nestlé impone su marca de chocolate al controlar el mercado de la materia prima; un fabricante de automóviles, al controlar las importaciones extranjeras; una cadena de televisión, obteniendo una licencia de exclusividad. Hace un siglo que los monopolios de este estilo han sido reconocidos como subproductos peligrosos del crecimiento industrial, habiéndose establecido dispositivos legales de control de muy poco resultado. Normalmente la legislación opuesta al establecimiento de monopolios ha intentado evitar que con ellos se imponga un límite al desarrollo; en ello nada tenía que ver la preocupación de proteger al individuo. [...}Este primer tipo de monopolio reduce la elección que se le ofrece al consumidor, incluso le obliga a comprar un producto en el mercado, pero raras veces limita su libertad. Un hombre sediento puede desear una bebida no alcohólica,. fresca y gaseosa, y verse limitado en la elección por haber una sola marca, pero queda libre de apagar su sed bebiendo cerveza o agua. Sólo cuándo su sed se traduce, sin otra posibilidad, en la necesidad apremiante de comprr obligadamente una botella de determinada bebida, se establece el monopolio radical. Yo entiendo por este término, más que la

[9] *Ibídem,* p. 92.

> dominación de una marca, la de un tipo de produc:to. En ese caso un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales.[10]

Un monopolio radical se establece cuando la gente abandona su capacidad innata de hacer lo que puede por sí misma y por los demás, a cambio de algo "mejor", que sólo puede producir para ellos una herramienta dominante; es decir, cuando las satisfaccions elementales ya no pueden ser satisfechas fuera del comercio. El monopolio radical refleja lá industrialización de los v.alores.

En cuanto al diagnóstico de la era actual, Illich afirma:

> Hoy [...} la educación, la asistencia, los transportes, la vivienda, son concebidos como el resultado necesario de una acción que exige la intervención profesional. Tres años de escuela tienen peores efectos que la falta de escolarización: hacen del niño que la abandona un frácasado. Lo que es válido para la escuela lo es también para la medicina, los transportes, la vivienda, la agricultura o la justicia. Los transportes motorizados no son rentables sino a partir de cierta velocidad.U

Los monopolios no sólo acotan la autonomía de las personas, sino que restringen la posibilidad de confiar en el otro. Los monopolios radicales nos enseñan que sólo debemos confia.r en aquellos profesionales que han sido reconocidos institucionalmente. En este contexto, las instituciones arrebatan a las personas la posibilidad de vivir fuera de sus "regazos maternales".

Uno de ,los monopolios radicales más estudiados por Iván Illich fue la educación, acerca de la cual señala:

> Se tiene la tendencia a olvidar que la necesidad de educación, en su acepción moderna, es una invención reciente. Era desconocida antes de la Reforma, excepto en la crianza de la primera edad, que los animales y los hombres

[10] Illich, Iván, *La Conviencialidad,* México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 81.
[11] *Ibidem,* pp. 70-71.

> prodigan a sus crías. Se la distinguía con mucha exactitud de la instrucción necesaria al niño, y del estudio al cual más tarde se dedicaban algunos, bajo la dirección de un maestro. Para Voltaire, la palabra "educación" era todavía un neologismo presuntuoso, empleado por fatuos maestros de escuela.12

Y sobre la escuela dice que "ejerce un monopolio radical sobre el saber al redefinido como educación. Mientras que la gente acepte la definición de la realidad que le da el maestro, los autodidactos llevarán la etiqueta oficial de 'no educados'".[13]

La educación surgió como un servicio exclusivo, que sin embargo debía alcanzar a todos; pero mejor dicho, 'todos debían competir por él, porque a patir de ella se define una posición social.

> ¿Qué se aprende en la escuela? Se aprende que mientras más horas se pasen en ella, más vale uno en el mercado. Se aprende a valorar el consumo escalonado de programas. Se aprende que todo lo que produce una institución dominante vale y cuesta caro, aun lo que no se ve, como la educación y la salud. Se aprende a valorar la promoción jerárquica, la sumisión y la pasividad, y hasta la desviación tipo, que el maestro interpretará como síntoma de creatividad. Se aprende a solicitar sin indisciplina los favores del burócrata que preside las sesiones cotidianas: profesor en la escuela, patrón en la fábrica. Se aprende a definirse como detentador de un lote de conocimientos en la especialización en que ha invertido su tiempo. Se aprende, finalmente, a aceptar sin rebelarse su lugar en la sociedad; es decir, la clase y la carrera precisas que corresponden respectivamente al nivel y al campo de especialización escolares.[14]

Y finalmente, acerca de la escolarización, concluye Illich:

> La redefinición del proce&o de adquisición del saber, en términos de escolarización, no sólo ha justificado a la escuela, al darle apariencia de necesidad, sino que también, simultáneamente, ha creado una nueva especie de pobres, los no escolarizados, y una nueva clase de segregación social, la discriminación

[12] *Ibidem,* p, 39.
[13] *Convivencialidad,* p. 83.
[14] *Convivencialidad,* p. 96.

de los que carecen de educación por parte de los orgullosos de haberla recibido. El individuo escolarizado sabe exactamente el nivel que ha alcanzado en la pirámide jerárquica del saber, y conoce con precisión lo que le falta para alcanzar la cúspide. Una vez que acepta ser definido por una administración, según su grado de conocimientos, acepta después, sin dudar, que los burócratas determinen sus necesidades de salud, que los tecnócratas definan su falta de movilidad. Una vez moldeado en la mentalidad de consumidor-usuario, ya no puede ver la perversión de los medios en fines, inherente a la estructura misma de la producción industr_ial tanto de lo necesario como de lo suntuario. Condicionado para creer que la escuela puede ofrecerle una existencia de conocimientos, llega a creer igualmente que los transportes pueden ahorrarle tiempo, o que en sus aplicaciones militares, la física atómica le puede proteger. Se apega a la idea de que el aumento de salarios corresponde al del nivel de vida y que el crecimiento del sector terciario refleja un alza en la calidad de la vida. (...) En realidad, la industrialización de las necesidades reduce toda satisfacción a un acto de verificación operacional, sustituye la alegría de vivir por el placer de aplicar una medida.[15]

Pero el análisis de Illic;:h sobre la institución educativa y el monopolio que genera, va más allá. El filósofo rastrea el cambio cultural que es el fundamento de la invención de la educación y el resto de las instituciones como monopolios radicales, y lo encuentra en la sustitución de la lengua vernácula por una lengua madre.

El paso radical de la lengua vernácula a la lengua enseñada presagia el paso del pecho al biberón, de la subsistencia a la asistencia, de la producción para el uso a la producción para el mercado, de las esperanzas divididas entre la Iglesia y el Estado a un mundo donde la Iglesia es marginal, la religión privatizada y donde el Estado asume las funciones maternales hasta entonces reivindicadas únicamente por la Iglesia. Antes no había manera de salvarse fuera de la Iglesia; ahora, no habrá ni lectura ni escritura **-ni** incluso, de ser posible de habla-, fuera de la esfera de la enseñanza. La gente deberá renacer en el seno del soberano y alimentarse de sus pechos. He aquí por primera

[15] *Ibidem,* pp. 41-42.

vez la aparición del ciudadano moderno y de su lengua, suministrada por el Estado.[16]

Fue Nebrija, aquel expedicionario español, quien en la introducción de su obra *La Gramática*, expresó a la reina la posibilidad de construir un Estado moderno, sobre la base de que el Estado debería asumir las funciones maternales, que hasta entonces habían-sido reivindicadas por la Iglesia.

El paso del habla vernácula, que está hecha de palabras cultivadas en el mismo dominio de aquel que se expresa en oposición a lo que ha sido cultivado en otro lugar e introducido a una lengua madre, comienza con la homogeneización de las formas de vida.

La importancia que aquí he dado a la crítica que Illich hace de la escolarización está justificada por dos razones: por una parte, la enorme cantidad de textos que Illich escribió al respecto -los primeros en los años noventa y los últimos a finales de la misma década- y la importancia que él mismo daba a la escolarización como "ejemplo-tipo" del monopolio radical:

> El sistema escolar me ha parecido el ejemplo-tipo de un escenario que se repite en otros campos del complejo industrial: se trata de producir un servicio, llamado de utilidad pública, para satisfacer una necesidad llamada elemen-t.al. Luego, nuestra atención se trasladó al sistema de la asistencia médica obligatoria y al sistema de los transportes que, al rebasar cierto umbral de velocidad, también se convierten, a su manera, en obligatorios. La superproducción industrial de un serv_icio tiene efectos secundarios tan catastróficos y destructores como la superproducción de un bien. Así pues, nos encontramos enfrentando un abanico de límites al crecimiento de los servicios de una sociedad; como en el caso de los bienes, estos límites son inherentes al proceso del crecimiento y, por lo tanto, inexorables. Asimismo, la salud se ha vuelto una mercancía dentro de una economía en desarrollo.17

En la *Convivencialidad*, Illich abordó los monopolios radicales y dedicó a cada uno de ellos un texto específico; así resultaron los textos: *La sociedad desescolarizadaJ Némesis médica} Energía y equidad*, entre otros muchos más.

[16] Iván Illich, "Trabajo", *op. cit.*, p. 82.
[17] *Convivencialidad*, p. 16.

• Tiranía sobre el medio

A Illich le inquietaba la pérdida de los límites y la sociedad modern tiende al infinito. Ser moderno es obsesionarse con laperfección; incluso, al moderno le resulta impensable una actitud "conformista". Illich anunció mucho antes de la era "verde" y de las noticias sobre el Calentamiento Global, que la contraproductividad de los procesos productivos de las sociedades actuales nos llevarían a un catástrofe ambiental.

a contraproductividad es otro de los conceptos provocativos que lván Illich acuñó para hablar de los riesgos de un crecimiento -exclusivam<mte económico- sin límites. Incluso, hace más de tres décadas, alertó sobre el surgimiento de un monopolio radical sobre el cuidado del medio ambiente.

Illich, así como Karl Polanyi, en su *Gran transformación,* explicó cómo el problema ambiental tiene su raíz en el momento en que el hombre transforma su relación .con la tierra. Cuando la tierra pierde su significado como elemento de identificación para una comunidad, cambia el mismo sentido de producción, como bien explica Jean Robert.[18] *La gran transformación* fue modificar radicalmente nuestra forma de relacionarnos con el medio, incluyendo a las personas. Fue comenzar a concebir todo como un recurso productivo, así la naturaleza se convirtió en recursos naturales y el hombre en recursos humanos. Nada se escapó de convertirse en mercancía.

En el mundo moderno, la ideología dominante afirma la omnipotencia del "ser humano"[19]. Para evitar llegar a un escenario trágico como el expuesto por Malthus, en el que la población rebasaría la t:apacidad del planeta para alimentarla, la naciones desarrolladas y sus agencias internacionales de la posguerra, empearon a confiar en la tecnología. Cambiarle el rumbo a un río, ganarle espacio al mar, modificar genéticamente seres vivos, ya no eran más fantasías o escenas de relatos de ciencia ficción. El f!ledio y el hombre al servicio de la producción industrial.

El costo resulta ser muy elevado, pues la herramienta no es ya utilizada por el hombre, sino que es el ser humano quien se esclaviza por la herramienta. Asimismo,

[18] Jean Robert, "Producción", Diccionario del desarrollo. *Una Guía del conocimiento como poder,* Lima, PRATEC, 1996.

[19] Concepto que en sí mismo, incluye una homogeneización absoluta y una pérdida del género vernáculo.

> Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancas ·produce una aceleración del cambio que destruye el recurso al precedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción "industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta. Y esto ya es insoportable.[20]

Ante este panorama desolador, Illich humildemente -aunque de una manera no menos provocativa y desafiante- proponía una sociedad convivencia!.

> Bajo convivencialidad entiendo lo inverso de la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambien-: te, así como por la sólida. estructura de las herramientas que utiliza. Estas pueden ordenarse *e!1* una serie cominua cuyos extremos son la herramienta como instrumento dominante y la herramienta convivencia!. El paso de la productividad a Ja convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. La relación industrial es reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que jamás comprenderá. La relación convivencia!, en cambio siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse **d** la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. La convivencialidad es la libertad individual, realizada· dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces. Cuando una sociedad, no importa cuál, rechaza la convivencialidad antes de alcanzar un cierto nivel, se convierte en presa de la falta, ya que ninguna hipertrofia de la productividad logrará jamás satisfacer las necesidades creadas y multiplicadas por la envidia.[21]

[20] Iván Illich, *Convivencialidad, op: cit.,* p. 11.
[21] *Ibídem,* p. 28.

Illich no lanza un grito por la desaparición de las herramientas, simplemente acoca y separa aquellas herramientas que el hombre utiliza y aquellas que lo esclavizan. A las primeras se refiere como herramientas justas, mismas que se caracterizan por responder a tres exigencias: la herramienta justa.

> es generadora de eficiencia sin degradar 1autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta con-la cual trabajar, y ho de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe. [22]

Es en este contexto de la búsqueda incansable por la eficiencia y la productividad, que Illich manifestó su preocupación por el daño causado al ambiente y por consiguiente a lo_s seres humanos mismos. No desde una bandera activista ni política, sino proponiendo ir a la causa misma del daño.

> El equilibrio ecológico no se restablecerá si no reconocemos que únicamente la persona tiene fines, y que sólo puede trabajar para realizarlos. Las herramientas súper-eficientes pueden destruir el equilibrio entre el hombre.y la naturaleza y destruir el medio ambiente. Pero las herramientas pueden ser súper-eficientes de una manera totalmente distinta: pueden alterar la relación entre lo que la gente necesita hacer por sí misma y lo que obtiene de la industria. Dentro de· esta segunda dimensión, una producción súper-eficiente produce un monopolio radical.[23]

Aceptar una forma de vida moderna es aceptar pagar el costo de asumirnos como consumidores de las mercancías que el mercado nos ofrece para poder llevar una vida "digna", sin reparar en la contaminación visual o en la auditiva provocada por esta forma de vida; ni qué decir de las toneladas de residuos sólidos que se desbordan en los basureros a cielo abierto; y no olvidemos la contaminación provocada por los gases de efecto invernadero,

[22] *Ibídem*, p. 27.
[23] *Ibídem*, p. 80.

producidos principalmente por la industria, pero también por los transportes. Todos ellos, elementos clave para el desarrollo' de las sociedades y al mismo tiempo indicadores ae ese mismo desarrollo. Podemos, entonces, "concluir que los límites asignables al crecimiento deben concernir a los bienes y los servicios producidos industrialmente. Son estos límites lo que debemos descubrir y poner de manifiesto".[24]

El hombre como consumidor

La imagen de· las personas como consumidores sólo puede tener lugar como resultado del triunfo del modo industrial de producción, que una vez establecido aporta

> éste o aquel bien de consumo,.pero no pondrá limite a la industrialización de los valores. Semejante proceso de crecimiento pone al hombre una exigencia . [...}:encontrar satisfacción en la sumisión a la lógica de la herramienta. Ahora bien, la estructura de la fuerza productiva moldea las relaciones sociales.[25]

La exigencia que la tecnología pone al hombre es cada vez más costosa. Se trata del ajuste gradual del hombre al servicio de su herramienta,

> reflejado por el crecimiento del sector terciario en el producto global (...) Esto toma la forma de múltiples terapias pedagógicas, médicas y administrativas. La educación produce consumidores competitivos, la medicina los mantiene con vida en el ambiente instrumentado que se les ha hecho indispensable, y la burocracia refleja la necesidad de que el cuerpo social ejerza su control sobre los individuos dedicados a un trabajo insensato. Que los seguros, la policía y el ejército hagan subir el costo de la defensa de los nuevos privilegios, refleja la situación inherente a una sociedad de consumo: es inevitable que comporte dos tipÓs de esclavos: aquellos que están intoxicados, y aquellos que ambicionan estarlo, los iniciados y los neófi.tos.[26]

[24] *Ibidem,* p. 10.
[25] *Ibidem,* pp. 73-74:
[26] *Ibidem,* p. 74.

La paradoja de la condición del hombre moderno es que mientras más tiene, más necesita o bien; encuentra nuevas fuentes de escasez: la sobreabundancia de bienes conduce a la escasez de tiempo. El problema comienza cuando uria persona no puede disfrutar de una buena lectura o de un concierto,· no por ser analfabeto o por no tener medios para conseguir un boleto, sinó por no tener tiempo para hacerlo, ya que su agenda -electrónica- está saturada de compromisos, mismos que le permiten tener el "nivel de vida" del que goza.

No obstante, el·panorama se vuelve más denso cuando reparamos en .el tiempo y en las actividades destinadas para aprender a utilizar· las herramientas. Estamos hablando del tiempo invertido en aprender a manejar un automóvil, una computadora, las maravillas de trucos de nuestros teléfonos celulares, *ipods,* agendas electrónicas, videojuegos, etcétera. Esta es sólo una parte del "trabajo fantasma". Puedo atreverme a preguntar, hace cuánto que usted no sale de su domicilio sin un celular, dinero, llaves del auto, boleto de metro. . . /

Monopolio radical de los transportes

La relación moderna del hombre con su utillaje echó raíces durante la Revolución Industrial. El capitalismo reclamó nuevas fuentes de energía.

> La máquina a vapor es más un efecto de esta sed de energía que una causa de la Revolución Industrial. Con el ferrocarril, esta preciosa máquina se vuelve móvil y el hombre se hace usuario. En 1782, la diligencia franqueó los 100 km por día entre París y Marsella; en 1855, Napoleón III se ufanaba de recorrer 100 km por hora. Poco a poco, la máquina puso al hombre en movimiento: en 1900, un trabajador francés, no empleado en la agricultura, alcanzaba en promediq treinta veces más kilómetros que su homónimo en 1850 (...). Llega (...) el fin de la Edad de Hierro y a la vez el de la Revolución Industrial. La capacidad de moverse. se sustituye por el recurso a los transportes. El hacer en serie reemplaza al *savoir-faire,* la industrialización se convierte en norma.[27]

[27] *Ibídem,* p. 59.

El argumento en favor de la producción maiva de automóviles y de carreteras es que ellas son condición del desarrollo. Gracias a esta mentalidad, los transportes pueden ejercer el monopolio de la circulación y moldear una ciudad a su imagen, eliminando casi por completo el desplazamiento a pie o en bicicleta, como sucede en Los Angeles; asimismo, la construcción de carreteras para autobuses puede liquidar la circulación fluvial, como en Tailandia.

> Cuando el automóvil hace puramente nominal el derecho a caminar -no se trata ya de que haya en circulación más Chevrolets que Peugeots-, se da el monopolio radical. Que la gente se vea obligada a hacerse transportar y se vuelva impotente para circular sin motor, eso es monopolio radical.[28]

Iván Jllich finalmente deja ver cómo los monopolios radicales generalmente tienden a ser contraproductivos, es decir, los beneficios que parecen producir realmente se vuelven contra las personas mismas y producen un efecto contrario al esperado.

> Los norteamericanos celebraron la cienmilésima víctima del automóvil desde 1908. Pero el monopolio radical establecido por el vehículo de motor tiene su propia forma de destruir. Los autos crean las distancias, y la velocidad, bajo todas sus formas, estrangula el espacio. Se abren autopistas a través de-regiones superpobladas, luego se extorsiona a la gente un peaje para "autorizarles" a franquear las distancias que el sistema de transporte exige. Este monopolio de los transportes, como una bestia monstruosa, devora el espacio. Aunque los aviones y los autobuses funcionaran como servicio público, sin contaminar el aire y el silencio, y sin agotar los recursos de energía, su velocidad inhumana no degradaría menos la movilidad natural del hombre, obligándole siempre a dedicar más tiempo a la circulación mecánica. [...) La industria de los transportes produce escasez de tiempo. En una sociedad en donde mucha gente emplea vehículos rápidos, todo el mundo debe consagrarles más tiempo y dinero. Una vez roto el equilibrio, sobrepasado el umbral de la velocidad, la rivalidad entre la industria del transporte y las otras industrias se hae feroz, tratando de controlar los espacios y la energía disponibles.[29]

[28] *lbidem,* pp. 82-83.
[29] *Ibidem,* p. 123.

En el caso de los transportes se ha necesitado un siglo para pasar de la liberación lograda a través de los vehículos motorizados, a la esclavitud impuesta por el automóvil.

> Los transportes a vapor comenzaron a ser utilizados durante la Guerra de Secesión. Este nuevo sistema dio a mucha gente la posibilidad de viajar en ferrocarril a la velocidad de una carroza real y con un confort jamás soñado por rey alguno. Poco a poco se empezó a confundir la buena circulación con la alta velocidad. Desde que la industria de los transportes traspuso su segundo umbral de mutación, los vehículos crean más distancia de la que suprimen. El conjunto de la sociedad consagra a la circulación cad.:i. vez más tiempo del que supone que ésta le ha de hacer ganar. Por su parte, el norteamericano tipo dedica más de 1,500 horas por año a su automóvil: sentado en él, en movimiento o estacionado, trabajando para pagarlo, para pagar la gasolina, los neumátios, los peajes, el seguro, las contravenciones y los impuestos. De manera que emplea cuatro horas diarias eh su automóvil, sea usándolo, cuidando de él o trabajando para sus gastos. Y conste que aquí no se han tomado en cuenta otras actividades determinadas por el transporte: el tiempo pasado en el hospital, en los tribunales o en garaje, el tiempo pasado en ver por televisi6n la publicidad automovilística, el tiempo co,nsumido en ganar dinero necesario para viajar en vacaciones, etcétera. Y este norteamericano necesita esas 1,500 horas para hacer apenas 10,000 kilómetros de ruta; 6 kilómetros le toman una hora.[30]

- La tiranía sobre la percepción: tecnología

Illich identificó que la contraproductividad de las herramientas se agudizaba, conforme aumentaba la confianza en la tecnología. Los avances tecnológicos se han convertido en una doctrina ante la que el mundo entero hacía reverencia. La confianza desmedida en que para cualquier situación, la ciencia y la tecnología encontrarían una solución nos ha llevado a no reparar en el costo de esta creencia.

Quizás uno de los elementos más interesantes y al tiempo que preocupantes de la "tiranía de la tecnología" es que se modifica paulatinamente la

[30] *Ibídem,* pp. 24-25.

percepción de las personas. Fue por ello que Illich insistía en la conveniencia de las sociedad.es conviviales. Sólo en este contexto, las herramientas podían cumplir con su función original: ayudar a que las personas realizaran sus labores; se trataría entonces de personas insertas en una colectividad. Estamos hablando de una sociedad en la que las personas controlan la herramienta y no al revés. Es una sociedad que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros.

En el mundo · actual, casi nadie escapa al control de los monopolios radicales. Esta dependencia no es exclusiva de la capacida<;l económica de una comunidad. Ahora los "pobres", los "subdesarrollados", padecen de una sociedad controlada por los monopolios radicales. Más aún, sufren por partida doble, porque en el mundo moderno fueron colocados al final de la fila y, sin embargo, no pueden volver a un esquema en el que el desarrollo no es el referente. Nadie en su sano juicio se pronunciaría en contra del desarrollo, ningún estratega se atrevería a asegurar que renunciaría al desarrollo, aunque su pueblo no tenga ni los recursos, ni el marco cultural para saber cómo llegarán al tan anhelado "desarrollo": he aquí la fuerza del mito del desarrollo.

El gran impacto de la Revolución industrial y su tecnología fue cultural y social. Las relaciones personales y sociales fueron modificadas de raíz, incluso la relación entre los Estados y las entonces colonias también fue entendida de una manera diferente. El hábitat del individualismo moderno es el "panal rupioroso" descrito por Mandeville en *La fábula de las abejas.* Es el contexto perfecto para que la sociedad moderna empiece a concebirse como una sociedad de especialistas que saben cómo guiar a las personas hacia una buena vida. Es el hábitat del *homo oeconomicus,* denominado así por Marcel Mauss y Louis Dumont, pero del que hablaron antes Adam Smith y Karl Marx.

La ideología de la organización industrial aparece antes de la Revolución Industrial. Desde el siglo XVII, los europeos comenzaron a realizar operaciones indicadoras de un nuevo estado mental: ganar tiempo, reducir el espacio, aumentar la energía, multiplicar los bienes, echar por la borda las normas naturales, prolongar la duración de la vida, sustituir los organismos vivos por mecanismos que los simulan o amplían una función

particular. De estos imperativos se desarrollaron en nuestras sociedades los dogmas de la ciencia y de'1a técnica que tienen valor de axiomas, porque no se les somete a análisis.

El cambio de mentalidad del mundo vernáculo al moderno se refleja en la transición del ritmo ritual a la regularidad mecánica, en la cual el acento se pone en la puntualidad, en la medida del espacio y en la contabilización de los votos, de tal manera que los objetos concretos y los sucesos complejos se transforman en un quanta abstracta.

> Esta pasión capitalista por un orden repetitivo mina el equilibrio cualitativo entre el obrero y su débil instrumentación. (...) El surgimiento de nuevas formas de energía y de poder alteró la relación que el hombre mantenía con el tiempo. El préstamo a interés era condenado por la Iglesia como una práctica contra natura; el dinero era, por naturaleza, un medio de cambio para comprar lo necesario, no un capital que pudiera trabajar o dar frutos. En el siglo XVII, la Iglesia misma abandona esta concepción, aunque a su pesar, para aceptar el hecho de que los cristianos se habían convertido en capitalistas comerciantes. El uso del reloj se generaliza y con él, la idea de la "falta" de tiempo. El tiempo se transforma en dinero: "he ganado tiempo"; "me sobra tiempo, ¿cómo voy a gastarlo?"; "me falta tiempo"; "¡no puedo permitirme el lujo de derrocharlo, ganar una hora, ya es ganancia!"[31]

No obstante, los cambios culturales que sirven de base para la sociedad en la que hoy vivimos, en donde se consolidan los monopolios radicales, es sin duda la era del desarrollo.[32] En los años sesenta, el "desarrollo" fue elevado al mismo rango que la "libertad" y la "igualdad".

El objetivo inmediato de esta nueva ingeniería social era la dotación de un conjunto equilibrado de instalaciones en una sociedad que aún no estaba equipada de tal suerte: la construcción de más escuelas, de

[31] *Ibidem,* pp. 57-59.

[32] En el 1949, Harry Truman en. su discurso de toma de protesta como Presidente de Estados Un.idos, mencionó sus buenas intenciones de "salvar" -apoyar- a los países "subdesarrollados" para superar su condición, con_ el propósito de que no fueran susceptibles a caer en manos del mundo rojo. En ese momento, como dice Wolfgang Sachs, tres cuartas partes del mundo se convirtieron en subdesarrollados. *Cfr.* W. Sachs, *Di[cionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder,* Lima, PRATEC, 1996.

modernos hospitales, de amplias carreteras, de nuevas fábricas, de redes de energía eléctrica, junto a la creación de una población bien entrenada, para hacerlas funcionar y también para sentir su necesidad.

Para el *homo economicus,* la perfectibilidad es el principio rector; es ahí donde podemos encontrar la semilla de la productividad misma, de la eficiencia tecnológica, etcétera. En el siglo XIX, los ingleses aceptaban humildemente que no podían alcanzar la inmortalidad, tan anhelada en la literatura de la época; sin embargo sí podían aspirar a vivir más años que sus antepasados. Curiosamente, hoy la expectativa de vida al nacer es un indicador de desarrollo. La contraproductividad en este caso, la encontramos en que los últimos años de vida de las personas longevas no necesariamente significan mejor vida. Esto lo podemos entender a partir de. los índices de suicido de personas de la tercera edad en los países desarrollados.

Así como los especialistas en la salud se han preocupado por hacernos vivir más, sin que esto signifique necesariamente mejor, también el monopolio sobre la educación tiene un origen y un efecto similar.

La empresa educativa, que consiste en hacer pasar a todos los hombres por grados sucesivos de iluminación, encuentra raíces profundas en la alquimia, el Gran Arte de finales de la Edad Media.

> Con muy justo título se considera Juan Amos Comenius,[33] uno de los fundadores de la escuela moderna. Fue uno de los primeros en proponer siete o doce grados de aprendizaje obligatorio. En su Magna Didáctica describe la escuela como un instrumento para "enseñar a todos totalmente todo", esboza el proyecto de una producción en cadena del saber, que disminuye el costo y aumenta el valor de la educación, con el fin de permitir a cada cual alcanzar la plenitud de la humanidad. Pero Comenius no sólo fue uno de los primeros teóricos de la producción en masa, fue también un alquimista, que adaptó el vocabulario técnico de la transmutación de los elementos al arte de criar a os niños. El alquimista quiere refinar los elementos base, purificando sus espíritus a través de doce etapas sucesivas de iluminación. Al término de este proceso, para su mayor bien y el del universo, los elementos son trans-

[33] Obispo checo del siglo XVII, último de la secta de los Hermanos Moravos. Él mismo se autodenominaba pedagogo.

> formables en metal precioso: el residuo de la materia, habiendo sufrido siete clases de tratamiento, da plata, y lo que subsiste, después de doce pruebas, da oro. Naturalmente los alquimistas fracasaban siempre, cualquiera que fuera la perseverancia en sus esfuerzos, pero siempre su ciencia les ofrecía nuevas buenas razones para volver a la carga con tenacidad. El fracaso de la alquimia culmina con el fracaso de la industria.[34]

A lo largo del proceso alquimista, la educación se convierte en la búsqueda de aquello de donde surgirá un nuevo tipo de hombre, moldeado por la magia científica. Pero con el tiempo se reveló que la mayoría de los alumnos no eran dignos de alcanzar los más altos grados de la iluminación, y era preciso expulsarlos. Y hacia finales de la Edad Media, el sueño del alquimista de fabricar un homúnculo en el laboratorio tomó la forma de la creación de *robots* ("los que hacen trabajo forzado") para que llevaran a cabo las faenas que al hombre no le agradan. No obstante, al mismo tiempo, surgió la idea moderna de la educación, justo derivada de la misma ciencia: la alquimia. Al final, no se logró la creación del *robot,* pero sí la de una educación que pretende convertir a los hombres en *robots.*[35]

Muy distinto el ideal illichiano de la convivencialidad:

> quien encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencia!, le llamt> austero. Conoce lo que en castellano podría llamarse la convivencialidad. (...) La austeridad no tiene virtud de aislamiento o de reclusión en sí misma. Para Aristóteles como para Tomás de Aquino la austeridad es lo que funda la amistad. Al tratar del juego ordenado y creador, Tomás definió la austeridad como una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal. La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: la alegría, la eutrapelia, la amistad.[36]

[34] Iván Illich, *La convivencialidad, op. cit.,* p. 40.
[35] *Ibídem,* pp. 57.
[36] *Ibídem,* pp. 14-15.

BIBLIOGRAFÍA

Illich, Iván, *La conviencialidad*, México, Joaquín Mortiz, 1985.

———, "Trabajo Fantasma", *Obras Reunidas II*, traducción de Javier Sicilia, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Robert, Jean, "Producción", *Diccionario del desarrollo. Una Guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC, 1996.

Sachs, W., *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC, 1996.

Sbert, José'María, "Espíritu y cultura", en *Ixtus*, núm. 28, año, vn, Cuernavaca, 2000.

———, "Los Obituarios de Iván Illich (1926-2002)" en *El Otro Titán*, México, Grupo Tomos, 2003.

EL DEBATE DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL

MICHAEL IGNATIEFF: ENTRE LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS INTERVENCIONES

Bruno Cruz Petit

Michael Ignatieff (Toronto, 1949) es uno de los intelectuales más destacados del mundo académico anglosajón. Formado como historiador (Universidad de Toronto y PHD por la Universidad de Harvard), se ha destacado como analista político con obras de gran divulgación sobre filosofía política, relaciones internacionales y derechos humanos. Ha sido profesor en Inglaterra (Cambridge, Oxford) y conferenciante en la London School of Economics y en Francia (École des Hautes Études de Paris). Escritor elegante y versátil, es autor de tres novelas, una memoria familiar y reportajes periodísticos para la BBC británica *(Thinking aloud* de la BBC2 y la serie *Blood and belonging).* En 1998, tras diez años de estudio, publicó una biografía de su maestro en Oxford, lsaiah Berlin, considerada de referencia. Tras su estancia en el Reino Unido (1979-2000) regresa a Estados Unidos para ser director del Carr Center para los Derechos Humanos en la Kennedy School of Government de Harvard. Ha escrito sobre relaciones internacionales en el *New . York Times* y ha formado parte, junto con dos expertos más, del Comité sobre Soberanía e Intervención encargado por el ex-secretario General de Naciones Unidas, Koffi Annan, para elaborar recomendaciones sobre intervención humanitaria en los conflictos internacionales. Actualmente

[1] Ignatieff es hijo del diplomático canadiense George Ignatieff y nieto del conde Paul Ignatieff, ministro de educación del zar Nicolas II. En The russian album cuenta la historia familiar desde el exilio tras la revolución rusa (Michael Ignatieff, The russian album, New York, Picador USA, 2001).

es diputado en el Parlamento de Canadá por el Partido Liberal, para el cual se postuló sin éxito como líder en el 2006.

I.M. IGNATIEFF, EL CIENTÍFICO Y EL POLÍTICO

La biografía intelectual de Michael Grant Ignatieff empieza en el mundo académico con una tesis doctoral (editada como *A Just Measure of Pain),* que es un estudio sobre la evolución del sistema carcelario durante la revolución industrial, al que ve como un indicio de los nuevos miedos burgueses al desorden social creado por las nuevas condiciones económicas. El trabajo demuestra que las formas de castigo empiezan a endurecerse a finales del siglo XVII hasta llegar a un sistema "benthamiano" de rehabilitación mental y confinamiento, en detrimento al tradicional castigo corporal puntual (látigo, azotes ...) con lo que se observa que paralelamente al desarrollo de una sociedad liberal se constituye un sistema jurídico y policial paradójicamente más represivo.

Sin entrar en detalle en este texto, podemos decir que desde los inicios de su carrera académica, el ámbito de estudio de Ignatieff es la sociedad capitalista industrial, concretamente las nuevas formas de orden social en el liberalismo. Formado como historiador, sus trabajos se van decantando poco a poco hacia el pensamiento político; hace un estudio sobre los economistas clásicos escoceses y más tarde se interna de lleno en el campo de la filosofía política, como si quisiera completar su formación y dar respuestas hacia las cuestiones que la investigación histórica le ha suscitado. En Oxford realiza estudios de posgrado; allí es alumno de Isaiah Berlin, del que tomará parte de sus ideas sobre filosofía política.

Sus nuevos intereses se reflejan en *The Needs of Strangers* (1984),[2] un "ensayo sobre la privacidad, solidaridad y la política en el ser humano", como reza el subtítulo del libro. Su preocupación, filosófica, sociológica y política, se centra en la posibilidad de una solidaridad basada en necesidades universales que sea el marco de la política moderna. Ello le lleva a una crítica a la modernidad, a la que acusa de reduccionista y economicista, crítica que confirma su tendencia "contracultura!" iniciada en sus

[2] Michael Ignatieff, *The Needs o/ Strangers,* Londres, Penguin Books, 1984.

años de estudiante y a la que no es ajena la lectura atenta de pensadores-historiadores como Ivan Ilich.[3] En este escrito, Ignatieff lleva su mirada crítica no sólo a las sociedades capitalistas industriales, sino también a las sociedades llamadas del Bienestar, centradas en resolver las carencias materiales con base en una solidaridad entre extraños.

El n.cleo de su indagación es saber cómo el Estado del Bienestar ha seleccionado nas necesidades determinadas y las ha convertido en derechos, abandonando otras a la esfera individual. Tras una visión en principio progresista de la protección del individuo, existe también -según el autor- un reduccionismo que debemos detectar para entender el origen de gran parte del desamparo del hombre moderno. Hasta qué punto este reduccionismo es inherente a la política, es uno de los ejes del debate que en este texto se discute, junto a cuestiones paralelas de tipo más filosófico. La obra indaga en el estudio de autores cuyo lenguaje nos ofrece una dimensión más amplia de las necesidades humanas: Shakespeare, San Agustín, Rousseau.

El trabajo aborda la discus1ón en torno al problema de la solidaridad en el seno de las sociedades en términos de "relación entre extraños", terminología con la que nos vamos a encontrar en muchas ocasiones. Gracias al concepto de Derecho social, existen relaciones "silenciosas" de solidaridad mediante las cuales unos individuos contribuyen al sostén de las necesidades de otros, sin tener ningún tipo de contacto entre ellos. A partir de unas necesidades determinadas se han formulado ciertos derechos que, en última instancia, permiten la constitución de la sociedad como "comunidad moral".[4]

[3] Ivan Illich, citado en la bibliografía final de The Needs of Strangers, fue uno de los más agudos críticos del economicismo moderno. A finales de los setenta publicó Toward a History of Needs (Berkeley, Heyday Books, 1977), que era un intento por establecer el origen de las necesidades de ir a la escuela, al hospital, a viajar en vehículo motorizado y a comprar. Lo que este autor pretendía era desnaturalizar nuestras certezas, es decir, considerarlas producto de una época y de unas creencias e instituciones, antes que producto de la biología. Ilich continuó con su arqueología de las necesidades en un artículo titulado "Needs", que se publicó en el Development Dictionary (Londres, Zed Books, 1992). Es notable que en este· texto recomiende, para ampliar el tema, el libro de Ignatieff, The Needs of Strangers.

[4] La preocupación sobre un orden "moral" y comunitario moderno basado en criterios laicos, jurídicos y racionales, se encuentra en toda la literatura sociológica de la segunda mitad del XIX. Durkheim y Weber fundamentaron el nuevo orden en las nuevas relaciones determinadas por la división del trabajo y la racionalidad, respectivamente. Tonnies advirtió sobre la desaparición de los lazos comunitarios frente a los asociativos (ver Salvador Giner, Teoría Sociológica Clásica, Barcelona, Ariel, 2001).

Según el autor, esta comunidad se pasa en un consenso que tiene que ver con la existencia de un lenguaje que describa las necesidades y el alcance de las relaciones de solidaridad. Tenemos un lenguaje sobre los derechos humanos que debemos mantener vivo, para que permanezca el consenso sobre su protección. Pero al mismo tiempo, es nuestro deber renovarlo, actualizarlo y si es posible ampliarlo, de acuerdo a nuestras posibilidades en un mundo global.

Por ejemplo, en *Needs of Strangers* leemos que la historia **d** los derechos nos ofrece un lenguaje muy rico para las aspiraciones de los individuos "frente o contra" la comunidad, para defendernos de su abuso y para obtener respeto como seres dotados de iguales derechos. En cambio, es un lenguaje muy pobre para expresar las necesidades de las personas "para la comunidad".[5] Hay necesidades "respecto a otros" que sentimos en función de lo que les ocurre a los demás (sufrimiento, desamparo...), como son la necesidad de ayudar o cooperar. Este punto será desarrollado en "el Honor del Guerrero", cuando se estudie el derecho a la intervención humanitaria. Relacionado con el anhelo de amor y reconocimiento está la necesidad de pertenencia, concepto que será central en el ulterior análisis de los nacionalismos de Ignatieff *(Blood and Belonging).*

Las necesidades del hombre van allá de lo material y de la igualdad o la justicia. Son necesidades que van más allá de la libertad (y la pueden poner en peligro) y del bienestar material. Necesidades que a veces entran en contradicción entre sí. La modernidad no ha querido ver el carácter trágico del hombre y ha relegado muchas necesidades a la esfera privada. *The Needs of Strangers* es un viaje filosófico-político a través de autores que tuvieron una cierta visión del drama del hombre, gracias al dominio del lenguaje de la tragedia (Shakespeare), del pecado original (San Agustín), de la pasión humana, lenguajes que hay que recordar para ir más allá de la ilusiones falsas del lenguaje político moderno.

Si en *King Lear* se habla del conflicto entre necesidades naturales y necesidades sociales, en *La Ciudad de Dios*, nos damos cuenta de la fragilidad de las certezas cuando escogemos lo que necesitamos. Con Hume parece claro que el destino del hombre es el abandono del lenguaje metafísico que lo consolaba y el nacimiento de mecanismos sociales de solidaridad

[5] Michael Ignatieff, *The Needs o/ Strangers, op. cit.,* p. 11.

basados en la cooperación entre extraños (el mercado).[6] Secularizando el lenguaje de las necesidades, la Ilustración rebajó la misma dimensión trágica de los anhelos humanos.

The Needs of Strangers apunta todos los temas que van a desarrollarse en la obra de Ignatieff, las necesidades humanas como causa última de los fenómenos sociales (pertenencia, solidaridad, realización ...) el conflicto social, el activismo solidario y los derechos humanos.

La trayectoria académica de Ig_natieff lo lleva a Cambrigde en 1978, donde consigue la categoría de Senior Research Fellowship en el *King's College*, y a) Francia, donde será invitado a dar conferencias. En Europa vivirá de primera mano la crisis de la ideología socialista, tras la caída del bloque comunista en 1989 y el auge repentino de los nacionalismos y particularismos en todo el continente, pero sobre todo en los países ex-socialistas. Radicado en Londres desae 1984, colabora con la BBC como responsable de una serie de programas dedicados a este fenómeno. Para realizarlos, el profes,or canadiense emprende una serie de viajes por todo el mundo con el objetivo de conocer las causas de los nuevos nacionalismos, sus posibles diferencias o rasgos comunes.

Es el comienzo de una nueva etapa en su vida personal e intelectual, que se caracteriza por una curiosidad para comprender los hechos sociales a partir de la propia experiencia y gracias al contacto con los protagonistas. Podríamos decir que ante la crisis de todos los modelos empleados hasta la fecha, Ignatieff opta por lanzarse al mundo y construir él mismo su propio modelo. Por otra parte, como veremos, no es el único intelectual que recorre las zonas más conflictivas en pos de una explicación que ya no se encuentra en los libros; Kaplan, Rieff, Henry Levi, Handke, también decidirán que la mejor forma de conocer un mundo en completa transformación es el viaje.

Fruto de dichos viajes, son dos libros que colocan a Ignatieff en la vanguardia del pensamiento político de los noventa: *Blood and Belonging* y *The Warrior's Honour*.[8] El primero consiste en una crónica de los viajes

[6] Para Dumont, la manera que tuvo la economía de separarse de la moral fue mostrar la coherencia interna de la economía y afirmar que ésta estaba orientada al bien común (Louis Dumont, Horno equalis: génesis y apogeo de la ideología económica, Madrid, Taurus, 1982).

[7] Michael Ignatieff, *Blood and belonging,* New York, Farrar, Straus and Giroux, 1994.

[8] Michael Ignatieff, *El honor del guerrero: guerra étnica y conciencia moderna,* Madrid, Taurus, 1999.

a los nuevos nacionalismos realizado con motivo de la serie de la BBC del mismo_ título; de hecho, es la transformación de los guiones originales en libro. El segundo, que hoy ya es un best-seller mundial, trata sobre los nacionalismos pero también sobre la guerra moderna y sus posibles soluciones, sobre el derecho a la intervención humanitaria y sobre el fenómeno del humanitarismo. Son dos obras de género híbrido, a caballo entre la crónica de viajes, el libro de aventuras y el ensayo filosófico:..político, género de raíz periodística· pero con fuerte contenido intelectual y gran impacto emocional. Amante de la literatura y poseedor de una elegante prosa, no es casualidad que Ignatieff se sienta tentado por esta forma de ensayo muy libre, que le da margen para dar a conocer la raíz de su pensamiento, para' tratar temas y realidades sociales muy complejas que se verían caricaturizadas con mero artículo analítico de tipo político.

La reflexión sobre el nacionalismo contenida en *Blood and belonging* constituye una progresión lógica dentro de la evolución del pensamiento de Ignatieff Partiendo del estudio iniciado en *The Needs o/ Strangers,* de las necesidades del hombre eri. sociedad y de su posible satisfacción en un marco político _que evite o atenúe el conflicto, aparece la necesidad de pertenencia como una de las aspiraciones humanas más profundas y difíciles de resolver.

El nacionalismo es, justamente, una de las soluciones más socorridas y atractivas para todas las sociedades, pues confiere un marco de estabilidad emocional y cohesión social que puede compensar las tendencias conflictivas de todas las sociedades y en especial de las sociedades modernas o capitalistas. El libro defiende los nacionalismos cívicos (la identificación en unas leyes y convivencia común) frente a los nacionalismos étnicos, nacionalismos que describe magistralmente en su obra.

En *Blood and Belonging,* el autor se pregunta por qué se desencadenan-los sentimientos nacionalistas entre grupos vecinos con una historia común, aparentemente no tan distantes en lo cultural y sin embargo separados, en un momento determinado de la historia, por odios irreconciliables. El caso de la antigua Yugoslavia, un país que conoció en su infancia, cercano al corazón de Europa y relativamente próspero en comparación a los países del Tercer Mundo, le llama la atención por la rapidez de los acontecimientos que llevaron a una matanza sin precedentes en el continente desde la

Segunda Guerra Mundial. Lo que en *Blood and Belonging* se sugiere·va a quedar mucho más definido en *El honor del guerrero.* El orden causal que, para Ignatieff, lleva a la guerra a muchos países es: "primero cae el Estado, que está por encima de las partes; luego aparece el miedo hobbesiano; en segundo momento la paranoia nacionalista y enseguida la guerra".9

En *El honor del guerreo* se nos explica cómo la construcción de Estados que garanticen la paz y el respeto de los derechos humanos constituye una exigencia 'moral nueva, "globaliza_da", provocada por los nuevos medios de comunicación. Al mostrar a todo el planeta el dolor de una parte del mundo, se genera una necesidad de solidaridad que desborda las fronteras, un reclamo de intervención en dichos países. Sin embargo, en el Derecho Internacional aún pesa el respeto clásico a las soberanías; para muchos autores hay que evitar a toda costa caer en un imperialismo como el que describió Conrad.[10]· Ignatieff piensa que hay que volver a implicarse en el orden mundial, a través de la intervención humanitaria. Finalmente, "aunque el imperio rondaba a menuda la vileza que recuerda la fábula de Conrad, parece evidente que el imperio y la rivalidad imperial proporcionaron a las zonas seguras una base racional permanente para implicarse en las zonas de peligro".11 Son palabras que anuncian la evolución posterior del intelectual canadiense.

Para Ignatieff, frente a las narraciones de los noventa, "globalización" y "caos",[12] hace falta proponer un nuevo marco de compromiso ético global que sea realista, porque la falta de realismo acaba llevando a más inseguridad y desencanto que el que existía. En *El honor del guerrro* se propone un camino que equilibre la ética del compromiso con la ética de la responsabilidad, un marco ético y político que otorgue criterios claros para realizar intervenciones. Estos podrían ser: concebir intervenciones de bombardeo discriminadas, dirigidas a objetivos militares precisos (como los de Bosnia en el 95) y despliegue preventivo de fuerzas para evitar la guerra civil.

---

[9] Michael Ignatieff, *El honor del guerrero,* Madrid, Santillana, 2002, p. 67.

[10] Ver Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas,* Buenos Aires, Centro Editorial de América Latina, 1977.

[11] Joseph Conrad, op.cit., p. 149.

[12] Los reportajes de Kaplan pretenden advertir sobre la dimensión caótica creciente del Tercer Mundo (ver Robert Kaplan, *Los confines de la tierra,* Barcelona, Flor del Viento, 1996).

En definitiva, es mejor intervenir pronto y con fuerza que tarde e improvisadamente. La otra gran cuestión sobre la intervención radica en saber si hay que conservar los Estados existentes o permitir la creación de nuevos Estados. En el tercer capítulo de *El honor del guerrero,* nuestro autor: asegura que cuando ha habido una historia de matanzas sangrientas y existe un resentimiento de una parte de la población contra la otra, es mejor permitir la división del Estado que prolongar una convivencia imposible, "siempre que el territorio que se reivindica sea defendible y económicamente viable y que el partido independentista esté en condiciones de garantizar el respeto de la minoría que permanecerá en su estado".[13]

Virtual War es la última obra que compone la trilogía dedicada a las nuevas formas de guerra y a la intervención humanitaria, sirve de complemento a *El honor del guerrero,* ya que se enfoca en un conflicto también ocurrido en la exYugoslavia, el de la intervención de la OTAN en Kosovo en 1999 y prosigue la indagación sobre el carácter de la guerra moderna. En este caso, el énfasis se encuentra en la transformación que sufre la guerra a raíz de las nuevas tecnologías, condicionada también por una forma peculiar de conflicto que es la "intervención humanitaria".[14]

Uno de los aspectos preocupantes que Ignatieff observa en la guerra moderna, es que por primera vez se presenta lo que denomina una "impunidad moral" por parte de uno de los ejércitos. La guerra tradicional siempre había . consistido en la aceptación de un riesgo mutuo ante · el peligro, acuerdo que funcionaba como un contrato moral tácito pero que desaparece cuando uno de los bandos actúa sin ningún tipo de riesgo. En la guerra de Kosovo no hubo ni una sola baja por parte de la coalición internacional. El libro se pregunta hasta qué punto una guerra libre de riesgo sigue siendo una guerra o es más bien una ejecución sumaria sin ningún tipo de consecuencias ni para el ejército ni para la población de una de las partes. Esto implica que si la violencia deja de ser algo completamente real para los ciudadanos en cuyo nombre se ejerce, existe la tentación de llevar a cabo guerras sin límite alguno.

[13] Michael Ignatieff, *El honor del guerrero, op. cit.,* p. 142.

[14] Ignatieff también analiza las contrapartidas a un nuevo tipo de guerra de alta tecnología pero limitada jurídica y mediáticamente en "The New American Way of War", *The New York Review of Books,* 2Q de julio del 2000.

Otro aspecto preocupante de la guerra moderna es el déficit democrático de su control. Puesto que los políticos y responsables militares eluden utilizar el término "guerra" y mucho menos hacer declaraciones de guerra formales, los parlamentos nacionales no ven la ocasión de debatir y aprobar o negar las nuevas "intervenciones militares", "medidas coercitivas" o "incursiones humanitarias". De hecho, la palabra "humanitario" y otros subterfugios lingüísticos contribuyen a convertir lo real en virtual. Finalmente, las instituciones democráticas son ignoradas y el apoyo nacional se recaba mediante las encuestas. Puesto que los ciudadanos suelen ser más reacios a ir a la guerra que los dirigentes, el consentimiento estadístico es el único límite, por lo demás débil, al que se someten ciertas políticas de intervención en otros países.

Tras una etapa marcada por los viajes y la reflexión en torno al humanitarismo, la guerra y las nuevas relaciones internacionales, lgnatieff retoma la reflexión puramente teórica sobre el conflicto social, on mucha mayor madurez y con teorías más definidas y personales. Sus teorías, que ya estaban esbozadas en *El honor del guerrero*, se asientan y toman cuerpo. Ideológicamente ubicado en el liberalismo (también la influencia de Isaiah Berlin es cada vez más patente), Ignatieff rechazará por igual a los posmodernos relativistas como a la izquierda radical y oscilará entre una crítica, más ideológica que práctica, al Estado del Bienestar, y una demanda de políticas sociales de corte casi socialdemócrata.[15] Esta postura encaja en su trayectoria como asesor de la administración Clinton y como director del centro *Carr* de Derechos Humanos de la Escuela de Gobierno Kennedy, de Harvard. A esta nueva etapa la califico de "neomoderna multicultual", pues vemos cómo se reafirman unas filiaciones muy fuertes en el pensamiento occidental moderno, como John Locke y otros defensores del Derecho natural, al tiempo que las adapta a las nuevas realidades de la globalización y la multiculturalidad.

Dos libros aparecen consecutivamente alrededor del tema de los derechos humanos: *The Rights Revolutions,*[16] en el 2000, y *Human Rights as Politics and Idolatry,*[17] en 2001. Si en *The Needs of Strangers* la categoría

[15] Recordemos que en Estados Unidos el términó liberal tiene una connotación distinta que en Europa, más progresista y equiparable a la socialdemocracia europea.

[16] Michael Ignatieff, *The Rights Revolution*, Toronto, Anansi, 2000.

[17] Michael Ignatieff, Human Rights as Politics and Idolatry: the Tanner Lectures, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2001. En español, Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2003.

básica que usó era la de las "necesidades", ahora podemos decir que las teorías se articulan en torno a la categoría de los Derechos Humanos (DH). Ignatieff habla de una Revolución de los Derechos Humanos ocurrida a partir de 1945 y que, de hecho, es la culminación de un proceso histórico iniciado en la Europa de las guerras de religión del siglo XVII, con el nacimiento del Derecho natural. Lo interesante de su terminología es que le permite abordar múltiples fenómenos (comunidad, solidaridad, individualismo, guerra, intervención, familia, etcétera) a partir de una categoría conceptual fuerte, la de derechos, que, según él, es la que mejor define el carácter de nuestra época, más allá de la economía, de la tecnología, o de la ideología.[18]

Los derechos descritos por Ignatieff abarcan todos estos campos, pero es una categoría mucho más amplia que nos da una idea del tipo de relaciones interpersonales, anhelos y conflictos que se observan en 1a actualidad. El suyo es un enfoqt.e político y sociológico basado en un lenguaje que por primera vez puede ser global e universal, el de los derechos humanos, y sobre el que podemos construir soluciones y propuestas más allá del análisis de la realidad.

Es curioso resaltar cómo la categoría de los derechos, que parecía secundaria en sus primeros libros, ha adquirido semejante centralidad en sus últimas obras. De la crítica al reduccionismo de los derechos en *The Needs of Strangers,* pasamos a la defensa de los mismos, aup.que la noción de sus límites y alcances sigue siendo fundamental. Podríamos _decir que lgnatieff ya no teme ser criticado por la izquierda o los relativistas y se reafirma en su pensamiento, más convencido que. nunca sobre la validez de ciertos valores. _En su pensamiento hay un esfuerzo claro de conciliación entre universalidad de los derechos y multiculturalismo,. entre aquello que nos hace iguales y lo que nos hace distintos.

Así, el profesor de Harvard se instala en estas· obras en una postura propositiva basada en reencontrar un orden mundial sobre una nueva base ideológica y geoestratégica. Para ello; *The Rights Revolutions* y *Human Rigths as Politics and Ideology* reelaboran un nuevo credo planetario basado

[18] Podemos entender por sociedad de los DH la misma sociedad. que en otros autores viene caracterizada por otras variables (la sociedad postindustrial, de la información, etcétera, y, en última instancia, la modernidad o capitalismo).

en los derechos humanos, una versión, por así decirlo, "multicultural" del liberalismo occidental, aceptada por todos los países y que permitiría guiar y legitimar las acciones de cada uno de ellos.

En estos trabajos, la revolución de los DH es vista como la historia de la inclusión de grupos excluidos a la sociedad de derechos. En este sentido, la extensión de los derechos ha ampliado y profundizado las democracias, aunque, por otro lado, ha protegido a ciertos grupos de los efectos de la democracia.[19] Por lo tanto, los derechos tienen un doble aspecto: expresan la voluntad de gente pero también protegen a los individuos de la voluntad del pueblo; consagra nuestros derechos a ser iguales y protege nuestro derecho a ser distintos. A la crítica al individualismo "occidental" de los DH, el maestro de Toronto contesta que muchos DH protegen justamente el derecho a reunirse, a crear comunidades, a respetar los·derechos de los demás, facilitando y profundizando el sentido de la convivencia.

En la sociedad multicultural de hoy asumimos que literalmente todo el mundo tiene derecho a pertenecer a una comunidad. Por primera vez estamos experimentando con cierto éxito una paz étnica, justamente gracias a una igual protección de los derechos. Además, reconocernos cómo una sola especie no implica ignorar las diferencias, sino que lo que compartimos como humanos es nuestra capacidad de diferenciarnos, como comunidades y como individuos. Lo que otorga dignidad al ser humano son sus atributos infinitos que le dan una identidad específica, desde la manera de vestirse, perfumarse, hasta su habla particular (desnudar a los prisioneros fue una técnica de deshumanización empleada por los nazis). La igualdad de los DH permite que cada quien se diferencie a su gusto. Esta es la paradoja que causa tanto atractivo al lenguaje de los derechos humanos.

Por todo ell, la revolución jurídica y el activismo han despertado enormes expectativas. Sin embargo, el contraste con la situación real de los DH nos decepciona. El profesor canadiense advierte que cuando los fines morales son universales pero los medios son escasos, la decepción es inevitable. Así, el fracaso de algunas de las intervenciones de los noventa

[19] En este sentido, el libro Los derechos humanos como política e idolatría hace eco de la crítica de Tocqueville a la tiranía de la mayoría en la que pueden caer las democracias (ver Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1971).

tienen que ver con expectativas excesivas que se habían presentado al inicio de la década, con la llegada del "nuevo orden mundial" de la posguerra fría. La crisis de dicho orden se d.ebe, según Ignatieff,, a la falta de determinación en·las intervenciones y a la difícil conciliación entre los DH y el compromiso con las soberanías nacionales y el derecho a la autodeterminación; en definitiva, a la incapacidad para crear instituciones legítimas que garantizan la paz, el desarrollo y el respeto efectivo a los. DH.

En el año 2003 se publica *Empire Lite*,[20] una obra que supone un giro importante en el pensamiento de Michael Ignatieff. El atentado a las Torres Gemelas del 11 de septiembre del -2001 es el contexto de este libro y del que publicará al año siguiente, *The Lesser Evil.* La amenaza terrorista cambia sus ideas sobre los límites de las intervenciones en el mundo, sobre la eficacia del humanitarismo en un mundo caracterizado por una anarquía amenazadora para Occidente. Ignatieff se escora hacia poiciones cada vezmás pragmáticas y realistas.[21] Abandona la corrección política de su humanitarismo multicul-mral y justifica el imperio, un imperio legitimado por la idea humanitaria y firme en su popósito de crear "orden" en un mundo cada vez más inseguro. Apoya las invasiones de Afganistán e Irak, aunque es crítico con el modo en . que éstas se realizan.[22] Tras el fiasco de la justificación basada en supuestas armas de destrucción masiva, la legitimidad de la invasión, según él, radica en la voluntad de los iraquíes de dotarse de una democracia y Estados Unidos debe hacer todo lo posible para instaurarla.[23]

---

[20] Michael Ignatieff, *Empire Lite: Nation Building in Bosnia,* Kosovo and Afganistan, London, 2003.

[21] Hasta el punto de admitir una intervención militar en otro país sin el consentimiento del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, es decir, pasando por alto el Derecho internacional.

[22] En un artículo para The New York Times traducido en El País leemos a raíz de las torturas denunciadas en Irak: "alguien que, como yo, apoyó la guerra por motivos relacionados con los derechos humanos, no tiende donde esconderse: no creímos que el gobierno fuera a ser especialmente simpático, pero sí que sería competente [...] No obstante hay una cosa·que Estados Unidos hizo bien en Irak y que no podría haber hecho ningún otro país: derrocar a un dictador" (Michael Ignatieff, "Las fantasías peligrosas de EEUU", El País, 4 de julio del 2004).

[23] Textualmente, "(...}Todas las evalu¡i.ciones eruditas (contrarias a la intervención) pasan por alto la evidencia de que los iraquíes quieren instituciones libres y que sus dirigentes han luchado por establecerlas en circunstancias casi imposibles. Piensen en el gran ayatolá Ali al Sistani, que reclamó elecciones democráticas en el 2003 [...}La administración Bush sabe que aunque sus errores le han costado cualquier influencia real que pudiera tener para enraizar la democracia en Irak, su reputación histórica dependerá en buena parte de si arraiga o no allí la democracia"; en Michael Ignacieff, "La prudencia política y el coraje de los iraquíes", El País, 30 de enero del 2005.

Seguimos partiendo de los postulados que sintetizó *El honor del guerrero,* de la necesidad de un humanitarismo comprometido en todo el mundo y de una política de "construcción de naciones" que asegure la paz y el orden mundial. Pero en *Empire Lite* y en *The Lesser Evil*,[24] los medios por lo cuales las potencias acceden a estos fines son mucho más drásticos y "realistas"..Toda política que se reclame "responsable" (en el sentido weberiano del término), y no sólo comprometida con ciertos valores, conlleva a la aceptación de males menores. Ignatieff se enfrenta con el debate provocado por el 11-s y la nueva política exterior norteamericana. En última instancia justifica el imperio, la guerra preventiva y la derogación puntual de derechos individuales en casos de terrorismo, como males menores que permiten defender la democracia, extendiéndola por el mundo, al tiempo que se contribuye a la construcción de naciones, primera condición de un humanitarismo realista que quiera evitar la guerra y difundir lQs derechos humános en el mundo.

Así, Ignatieff defiende las intervenciones militares de Estados Unidos en el mundo tras los atentados del 11 de septiembre, error que reconoce más tarde cuando el fracaso de la solución militar en Irak ya aparece evidente. Pero ello lo convierte en un autor controvertido, cuyo estudio ilustra sobre las relaciones entre la academia y la política (¿hasta qué punto tratamos con un político en lugar de un científico?), tal como lo planteara Weber en su tiempo. Efectivamente, la evolución de este intelectual es la de un académico que se transforma en un analista y consejero político (muy al modo de un R. Aron, por ejemplo) y finalmente en un político, como vemos recientemente, con su llegada a la dirección del Partido Liberal en Canadá.

Sin embargo, la trayectoria de lgnatieff, aunque incluye posturas ciertamente polémicas, tiene una lógica y unos fundam<;ntos intelectuales no desdeñables. La idea del fin progresivo de las soberanías estatales en beneficio de los derechos humanos, encumbrados como la única ideología posible, es atractiva y está en muchos otros autores. Filosóficamente hablando, el conocimiento que posee de los mejores pensadores liberales, le da un soporte sólido a un pensamiento que integra las vivencias reales del mundo de la política, de la necesidad de actuar y de un pragmatismo

[24] Michael lgnatieff, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004. ,

que debe lidiar con conflictos reales que escapan a las teorías más abstractas. A mi juicio, el atractivo de la obra de Ignatieff reside justamente en esa síntesis que lleva a cabo entre varias teorías filosóficas y políticas, a partir de un compromiso con el estudio de las realidades de su tiempo. Vamos a recorrer el trasfondo intelectual de este_ autor para valorar más justamente sus aportaciones.

En sus libros está -muy presente la herencia de la tradición liberal inglesa, particularmente de Locke y Stuart Mill. En *El honor del guerrero* se describe muy bien la búsqueda por unos valores que permitieran superar el cisma religioso del cristianismo y las guerras de religión que éste desencadenó: el respeto a la vida y la tolerancia respecto a las creencias individuales. Si el Derecho natural concibió al individuo como portador de unos derechos in?-lienables que, en virtud de un compromiso social o contrato, los gobiernos debían garantizar, es porque a partir del siglo XVII se pensó que no se podía quitar una parcela de libertad al individuo sin eliminar una parte fundamental de su identidad como ser humano.

El "individualismo moral" europeo, desprovisto de connotaciones metafísicas, puede convertirse -dice el maestro canadiense- en la semilla de una cultura de los derechos humanos universal, compatible con el pluralismo· moral existente en el planeta. Lo que algunos comentaristas han llamado el "minimalismo estratégico" de Ignatieff, se deduce de la idea de libertad negativa de Isaiah Berlin, la única posible sin caer en el totalitarismo, pues consiste en establecer un ámbito de no interferencia en la libertad de las personas dentro del cual éstas pueden decidir lo que es bueno o malo. El derecho a la vida, a la propia elección, a expresar y a discutir las ideas propias, representa un "horizonte humano" del que hablaba Berlin, una ética mínima universal, que es la que las utopías totalitarias del fascismo y el estalinismo han vulnerado en el siglo XX.

Respetar la libertad en este sentido permite no caer en el relativismo, al tiempo que garantizamos la diversidad de opciones de vida al alcance de los individuos. El liberalismo de Ignatieff, como el de Berlin, surge de la idea de que los fines del hombre son algo inasequible para la racionalidad y que, por lo tanto, es en cada persona, en cada situación, donde se deben dar elecciones necesariamente provisional_es, tentativas y hasta trágicas. Berlin, desde su cátedra de Oxford, fue muy crítico con lo que llamaba "las falacias de la Ilustración", con el supuesto de que los valores humanos

podían deducirse de la naturaleza humana, que todos los hombres deseaban las mismas cosas y que no existía conflicto entre éstas.

El maestro lituano exiliado debido al comunismo, como los abuelos rusos de Ignatieff, rechazaba tanto la utopía marxista, que pretendía ver leyes en la historia, como la filosofía analítica (dos corrientes muy de moda en Oxford), la cual pretendía pensar racionalmente los valores. Berlín comentó a Vico exponiendo su crítica al cartesianismo y a la idealización de la matemática. Y releyó a los romáp.ticos, a Herder, del que rescata la necesidad humana de "pertenencia" (tema fundamental en los primeros libros de Ignatieff, *The Needs of Strangers* y *Blood and Belonging);* a Novalis, que pensaba el mundo como un proceso cósmico sin meta, a los existencialistas que no estaban de acuerdo con la universalidad, objetividad y capacidad de suministrar soluciones finales a los problemas genuinos de la vida.

Ignatieff retoma de Berlín su lectura de Maquiavelo, lectura muy distinta a la conocida de Croce, que ve en el florentino el inicio de la separación entre moral y política. [25] Creo que esta visión de Maquiavelo inspira, más que a ninguno otro, el último libro de Ignatieff, *The Lesser Evil. El mal menor* puede leerse como una suerte de *Príncipe* moderno, como un conjunto de recomendaciones a los gobernantes para enfrentarse a las amenazas que se ciernen sobre las democracias. No podemos ignorar medios reprobables pero necesarios para defender unos valores mínimos que ya son universales.

Ignatieff relaciona la defensa de la libertad humana con la existencia de instituciones que la garanticen. El problema, de orden práctico, aparece cuando éstas están ausentes o no garantizan los derechos humanos. El académico de Harvard se enfrenta entonces a una pregunta clásica en la filosofía política: ¿justifican los derechos humanos el' uso de l;;t violencia? Este interrogante nos conduce al antiguo debate sobre la justificación de

[25] Para Berlín, Maquiavelo no rechaza la moral sino que venera la moral pagana de las repúblicas antiguas, una moral compatible con lo que es el hombre, un ser débil, voluble y ambicioso al que la política debe reconducir a las más altas metas. Los valores cristianos, por el.contrario, pueden llevar a la molicie de la gente, a la ruina y esclavitud de los principados, aunque no se pone en cuestión su validez teológica y metafísica. Lo novedoso de Maquiavelo, a juicio del Berlín, es justamente la idea que los valores pueden entrar en conflicto entre sí, y en conflicto con su puesta en práctica, por lo que la política también es un arte práctico y empírico, aunque tenga objetivos morales. Ver Isaiah BerÚn, "The originality of Machiavelli", *The Proper Study o/ Mankind: an Anthology of Essays*, New York, Farrarr, Strauss and Gioux, 1997.

los medios por los fines, sobre las relaciones entre moral y política, entre el científico y el político.[26]

La obra de este maestro canadiense puede entenderse como un intento de reconciliación entre el Derecho y la paz, entre la dignidad del individuo y el respeto a la soberanía. Sus páginas respiran esta tensión entre lo ideal y la realidad, entre la teoría y la práctica, entre valores igualmente válidos, pero que se contraponen en la vida política. Junto a la defensa de la libértad como derecho preferente (algo usual desde Rousseau hasta Stuart Mill), sin el cual no pueden darse otros derechos, encontramos una apología de las polítias del Estado del Bienestar (en *The Rights Revolution*, por ejemplo), el que proporciona las condiciones para ejercer la libertad. *The Needs of Strangers* oscilaba entre la crítica y el elogio del Estado que establece solidaridades abstractas entre extraños. En todos los demás libros está presente la necesidad del Estado de un sistema jurídico sólido que ampare a las minorías, de un monopolio efectivo de la violencia y de un Legislativo que garantice la democracia.[27]

[26] A raíz de los acontecimientos que tuvieron lugar después de la Declaración de los Derechos Humanos de 1798, los pensadores europeos reflexionaron justamente sobre la conveniencia o no de una defensa violenta ("revolucionaria") de los derechos humanos. Bernard Bourgeois coincide con Ernst Bloch en señalarque en esta época se encuentra un momento clave en la discusión sobre cómo conciliar el Derecho (las libertades) con la paz (Bernard Bourgeois, Filosofía y derechos del hombre, Bogotá, Siglo de Hombres Editores, Bogotá, 2003). Para Kant, Fichte y Hegel, el Derecho que fundamenta al conjunto de los derechos del hombre es la libertad del hombre (derecho originario) que en última instancia viene justificada por la razón. Pero la libertad se debe alcanzar dentro de la paz, conforme.al Derecho y no por la vía revolucionaria, como la que se dio en Francia. Cualquiera que viole un Derecho (aunque sea un mal Derecho) está rompiendo el imperativo moral de la convivencia pacífica, y debe ser condenado moralmente porque sólo en el Derecho el arbitrio de uno puede concordar con el arbitrio de los demás. La paz perpetua kantiana proviene del hecho de que "la razón moralmente práctica pronuncia este veto irresistible, no debe haber ninguna guerra, ni entre tú y yo en estado natural, ni entre nosotros como pueblos [...}porque el Derecho no debe buscarse por medio de la guerra. La libertad hegeliana también está contenicl.a dentro de la ley y se desenvuelve como parte de la dialéctica de la historia.

[27] Según Bloch la Declaración de 1789 "yuxtapone" los derechos (a la libertad, a la igualdad) sin resolver el problema de fondo que existe en su aplicación. Por un lado, hay "derechos-libertades" (derechos a hacer) y "derechos-créditos" (a recibir), lo que se llamaríaÓ posteriormente, derechos "reales" que posibilitan el disfrute de los derechos "formales". Mientras que los primeros aseguran que la dignidad del hombre proviene de la libertad, los segundos reclaman ante todo felicidad, paz y solidaridad. Bloch quiso que el socialismo democrático reconciliara la oposición histórica que según él se daba entre una corriente de Derecho natural moderno y otra de utopía social, y para ello quería partir del intento de hacer lo propio por parte de los filósofos alemanes surgidos de la Ilustración, Kant, Fichte y Hegel (Ernst Bloch, *Derecho natural y divinidad humana*, París, PUF, 1961).

Aunque los derechos sociales no son mencionados con frecuencia, la preponderancia que tienen en su obra el Estado y las instituciones democráticas frente las soluciones economicistas basadas en el Mercado, nos hace pensar que estamos ante un liberal con una gran conciencia social. Partiendo del liberalismo clásico y de la tradición anticolonialista americana, Ignatieff observa que la libertad no se consigue sin condiciones para ejercerla, sin un apoyo extrno, sin alguna forma de solidaridad que sepa retirarse cuando ya ha ejercido su función. Se trata de conseguir un equilibrio entre el exceso de intervención y o el exceso de "laissez faire". El lector que sólo conozca *Empire Lite* o *The Lesser Evil* puede pensar que el ex Director del *Carr Center* ha caído en una forma nueva de paternalismo político, de despotismo ilustrado contemporáneo necesario para que se desarrollen valores que aunque delimite un marco mínimo compartible por todos, pueda justificar retóricamente cualqier intervención neo imperialista. Y tiene parte de razón. Lo interesante de esta postura es que culmina una larga y dramática reflexión sobre la legitimidad de las intervenciones humanitarias y democratizadoras, siempre atenta al peligro que representa intentar conciliar ideales y realismo, medios y fines.[28] Finalmente, las contradicciones que tan bien ha descrito Ignatieff, también forman parte de su catálogo de soluciones pragmáticas.

En *The Lesser Evil* observamos que los "males menores" siempre favorecen a Estados Unidos. La voluntad imperialista de posicionarse estratégicamente en el mundo debe verse como legítima y compensada por la bondad del proyecto democratizador.[29] Aun admitiendo los postulados empiristas y pragmáticos de los que se parte, ¿es cierto que la intervención norteamericana en el Medio Oriente ha reducido el nivel de violencia y de agresión a la libertad individual? Habría que analizar más detenidamente si las intervenciones militares de Estados Unidos realmente facilitan la

[28] No en el sentido de confundir los dos ámbitos pero sí de limitar, como dice Comte-Sponville, el orden de la política con un orden superior que es el orden moral. Para Comte-Sponville, tras la caída del comunismo, contemplamos un regreso de la moral, un deseo de limitar el orden científico económico ya identificado con el capitalismo (el que mejor garantiza la producción) con los órdenes político y moral (ver André Comte-Sponville, *El capitalismo, ¿es moral?*, Barcelona, Paidós, 2004).

[29] El multilateralismo y la colaboración con otras potencias ha sido una opción defendida por Ignatieff cada vez con menos vigor. En cambio, nos sorprende la justificación del derecho a la guerra preventiva pasando por alto el Derecho internacional y la ONU o la crítica a España por retirar las tropas de Irak.

democracia o acaban fortaleciendó a los movimientos más radicales y violentos del mundo.

La base práctica, pues, que culmina el pensamiento de Ignatieff en esta parte de su vida, es débil y los artículos optimistas sobre la evolución de Irak se parecen más a un ejercicio de voluntarismo teórico que a un análisis realista de la situación. Si el compromiso, la complejidad y la riqueza de análisis son, a mi entender, las myorés virtudes de Ignatieff, las teorías que justifican la política extrior norteamericana son, por el contrario, defectos que empañan sus últimos libros.

Creo que los defectos anteriormente sef'.i-alados provienen de la cercanía del autor respecto a la realidad que 'estudia. Estamos ante un autor que parece tener dos papeles; por un lado, el del científico que analiza con rigor la realidad y, por otro, el del político que toma partido por una opción ideológica concreta. Ya dijo Max Weber que,

> existen dos tipos de problemas cabalmente heterogéneos. De un lado la comprobación de hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de los fenómenos culturales. Del otro [...}en esencia, la orientación en cuanto al comportamiento del hombre dentro de la comunidad y de las asociaciones políticas.[30]

Por ello, el profesor-científico debe resistirse a la tentación y al reclamo de los alumnos de ofrecer soluciones (excepto en los casos en los que se trate de especificar los medios más convincentes para lograr un fin, o para señalar los efectos de una decisión), de erigirse en "caudillo" y debe dejar la política fuera de las aulas. Puesto que los valores se encuentran librando entre sí un combate sin posible solución, nos dice el maestro alemán:

[30] Max Weber, El político y el científico, México, Coyoacán, 2001, p. 105. Weber también se preocupó sobre la pérdida de independencia del privatdozent alemán, siguiendo la tendencia estadounidense de la mercantilización de la educación superior. Textualmente dice que "la vida universitaria se americaniza cada vez más [...}. El trabajador está vinculado a los medios de trabajo puestos a su disposición [...}, tiene tan poca independencia frente al director del instituto como el empleado de una fábrica frente al director de ésta [...}. He llegado al convencimiento de que al correr del tiempo tal evolución habrá de afectar a disciplinas como aquellas en que, a semejanza con lo que ocurre en gran parte con la mía, el propio artesano es dueño de los medios de trabajo (en principio, de la biblioteca), así como anteriormente era amo de su taller. Tal evolución está en pleno desarrollo" Max Weber, *op. cit.*, p. 84).

"sobre estos dioses y la pugna en que se encuentran permanentemente rige el destino, más no una ciencia".[31]

BIBLIOGRAFÍA

Berli11, Isaiah, "The originality of Machiavelli", *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays,* New York, Farrarr, Strauss and Giroux, 1997.

Bloch, Ernst, *Derecho natural y divinidad humana,* París, PUF, 1961.

Bourgeois, Bernard, *Filosofía y derechos del hombre,* Bogotá, Siglo de Hombres Editores, Bogotá, 2003.

Comte-Sponville, André, *El capitalismo, ¿es moral?,* Barcelona, Paidós, 2004.

Conrad, Joseph, *El corazón de las tinieblas,* Buenos Aires, Centro editorial de América Latina, 1977.

Dumont, Louis, *Homo equalis: génesis y apogeo de la ideología económica,* Madrid, Taurus, 1982.

Giner, Salvador, *Téoría Sociológica Clásica,* Barcelona, Ariel, 2001.

Ignatieff, Michael, *A]ust Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850,* Pantheon Books, 1978.

- ———, *The Needs of Strangers,* Londres, Penguin Books, 1984.
- ———, *Blood and Belonging,* New York, Parrar, Straus and Giroux, 1994.
- --.....,, *El honor del guerrero: guerra étnica y conciencia moderna,* Taurus, Madrid, 1999.
- ———, *Isaiah Berlin: su vida,* Madrid, Taurus, 1999.
- ———, *The rights revolution,* Toronto, Anansi, 2000.
- ———, *Guerra Virtual: más allá de Kosovo,* Paidós, Barcelona-Buebnos Aires-México, 2003. Or,iginalmente en M. Ignatieff, M., *Virtual War: Kosovo and Beyond,* Londres, Vintage Random House, 2001.
- ———, *The Russian A/bum,* New York, Picador USA, 2001.
- ———, *El honor del guerrero,* Madrid, Santillana (Libros de Bolsillo), 2002.
- --.....,, *Human Rights as Politics and Idolatry: the Tanner Lectures,* USA, Princeton University Press, 2001.
- --.....,, *Los derechos humanos como política e idolatría,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2003.
- ———, *Empire Lite: Nation Building in Bosnia, Kosovo and Afganistan,* Londres, 2003.

[31] Max Weber, *op. cit.,* p. 109.

———, *The Lesser Evil: Political Ethics in the age of terror*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

Kaplan, Robert, *Los confines de la tierra*, Barcelona, Flor del Viento, 1996.

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1971.

Weber, Max, *El político y el científico*, México, Coyoacán, 2001.

Hemerografía

Ignatieff, Michael, "The New American Way of War", *The New York Review of Books*, 20 de julio del 2000.

———, "Las fantasías peligrosas de EEUU", *El País*, 4 de julio del 2004.

———, "La prudencia política y el coraje de los iraquíes", *El País*, 30 de enero del 2005.

Teoríapolítica hoy, editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPys) de la UNAM, se terminó de impimir el 9 de diciembre de 2011, en los talleres de Editores e Impresores Profesionales **EDIMPRO,** S. A. de C. V., Tiziano 144, CoL Alfonso xm, Delegación Álvaro Obregón, C. **P.** 01460, México, D.F. **El** tiraje consta de 1000 ejemplares, impresos en Offset en papel Cultural de 75 gramos. En su composición se usó el tipo Garamond 3 **LT** Std 11/13.2 puntos. Diseño y formación: Marco Antonio Pérez Landaverde. La revisión de originales estuvo a cargo de Enrique Vera Morales y el cuidado edit?rial estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones, FCPyS, UNAM

Este libro tiene como propósito exponer el pensamiento de destacados filósofos y teóricos, sus aportaciones al estudio de la política contemporánea de cara a fenómenos como la globalización y la posmodernidad, que ponen de manifiesto una vorágine de acontecimientos que requieren de un análisis innovador y de ser pensados desde una perspectiva fundada en la reflexión y en la crítica de la realidad social y las problemáticas que plantean los fenómenos mencionados.

A partir de lo anterior, la presente compilación de ensayos permite realizar una reflexión y exposición de autores que, por su postura crítica, son capaces de proporcionarnos las herramientas necesarias para comprender la realidad social y política actual, así como sus correspondientes problemáticas. Por tanto, la argumentación que aquí presentamos introduce herramientas teórico-conceptuales que nos ayudan a desarrollar un análisis fenomenológico de aquello que la complejidad del mundo actual, en ciertos aspectos, no había contemplado.

60 AÑOS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

SITESA
Editores e Impresores Profesionales
EDIMPRO, S.A. de C.V.

9 786070 227998